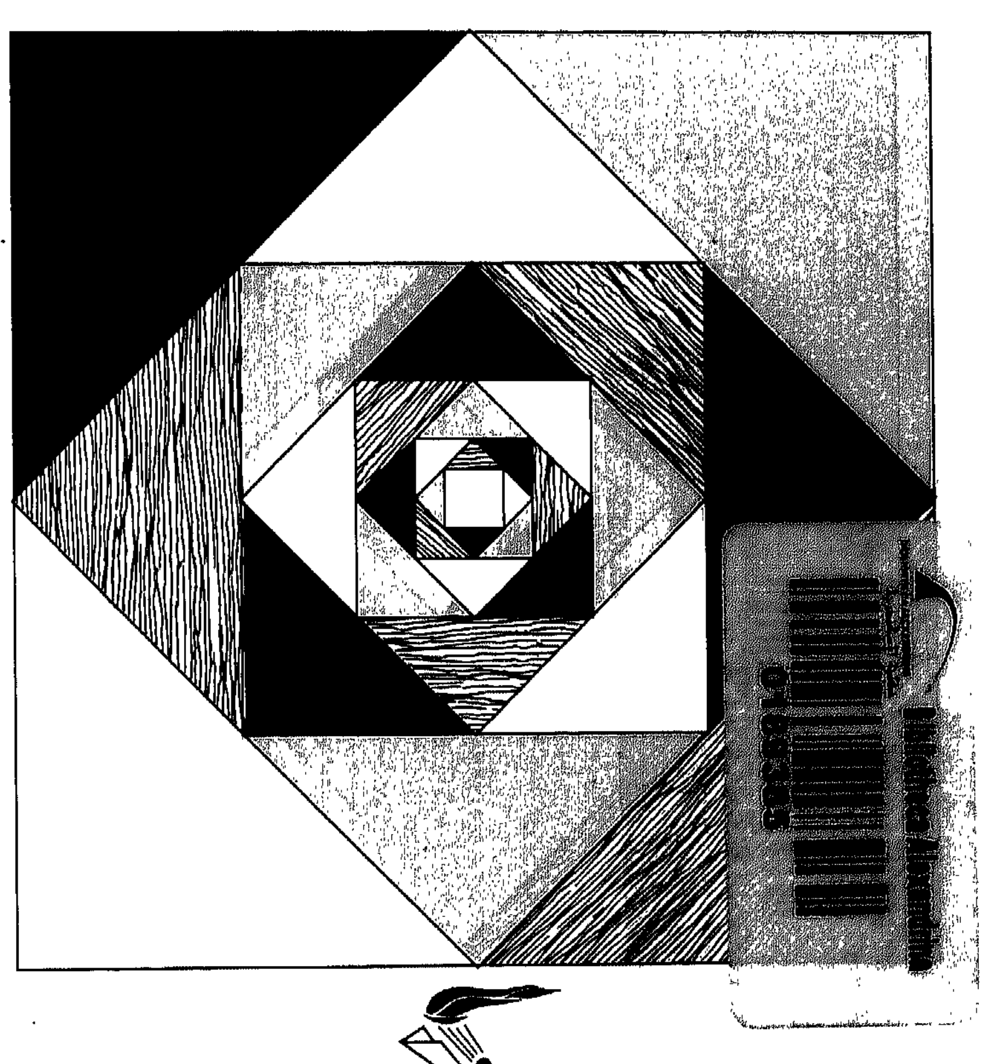
سالم يفوت

المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر



دار الطليعة - بيروت

المناحي الجديدة
للفكر الفلسفي المعاصر

لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت ـ لبنان

ص . ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى

تموز (يوليو) ١٩٩٩

المناحي الجديدة
للفكر الفلسفي المعاصر

سالم يفوت

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس - الرباط

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

تقديم

يضمّ هذا الكتاب بين دفتيه ثلاث دراسات في مواضيع يلمّها محور واحد يُمكن إجماله في ما يلي: **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر.**

تفكّر الدراسات الثلاث، بشكل مختلف ومؤتلف، في آن واحد، ومن مداخل متعدّدة، في بعض تلك المناحي، من منظور يزاوج العرض بالنقد، كما لا يهمل التساؤل عن مستقبل الفكر الفلسفي العربي، والذي هو في الآن نفسه تساؤل عن مستقبل الثقافة والإبداع العربيين، والذي يظل مستقبلاً رهيناً بالعقلنة والتنوير.

فعلنا ذلك بشكل علني وصريح في الدراسة الأولى، وفعلناه بشكل ضمني مضمر في الدراستين الأخريين. فرغم أن الأولى تتناول بالدرس **مفهوم «المؤلّف» في الفكر المعاصر**، والثانية تتناول **هابرماس ومسألة التقنية**، وهما موضوعان لا صلة لهما «بنا» كما قد يتبادر إلى الذهن، إلا أن ذلك لا يحمل، في حد ذاته، أي دليل على عدم صلتنا بهما. ذلك أن الإشكاليات التي يطرح الفكر الغربي المعاصر، من خلالها، قضاياه، تعرض

على المحك، بشكل مباشر أو غير مباشر، إشكالياتنا نحن في طرح القضايا ذاتها، أو شبيهاتها؛ كما تطرح للنقاش آليات تفكيرنا النظري المتّبعة في مجال العلوم الإنسانية، بوجه عام.

سالم يفوت

— ا —

النظام الفلسفي الجديد

مقدمة:

يعني النظام، لغةً، ذلك الخيط الذي يُنظم فيه اللؤلؤ ونحوه أو تنتظم فيه الأمور. وبهذا المعنى يغدو تلك الطريقة التي تسير عليها الأمور أو مقتضيات عادة هذه الأخيرة وطبعها. وهذا هو معناه الاصطلاحي. فنظام الأمر يعني قوامه وروحه وخيطه الرابط ومنحاه العام. وإن ما سوف يسترعي اهتمامنا، ها هنا، بالذات، هو إبراز المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، والتساؤل في الوقت ذاته عن واقع الفلسفة العربية المعاصرة وسؤال المستقبل.

«الروح» الفلسفي الجديد:

يقتضي إبراز تلك المناحي، ذكر الخاصيّات المميّزة والسمات العامة التي تُعتبر بمثابة محدّدات نظرية للحركة الفلسفية المعاصرة، أو على الأصحّ، للتيار الغالب فيها والذي يحتلّ مكان الصدارة.

ومن أبرز سمات ذلك الروح:

١ـ تجاوز الميتافيزيقا:

لعل تجاوز الميتافيزيقا هو السمة الأساسية التي تتفرّع عنها باقي السمات الأخرى التي سيرد ذكرها.

نعني بتجاوز الميتافيزيقا هنا الخروج من منطق الهوية والذاتية. وهو منطق رغم تنوع أشكاله عبر تاريخ الفلسفة ظلّ واحداً. وكل المحاولات التي تمّت من داخل الفلسفة من أجل تطويرها أو تجديدها باءت بالفشل باعتبارها كرّست المنطق ذاته، من خلال تكريس مفاهيم أساسية تسند الميتافيزيقا. لذا، فإن تاريخ هذه الأخيرة وتاريخ الفلسفة إرث طويل رُمّم على مرّ السنين دون أن يتعرض لعملية هدم أو تقويض عميقة وناجعة. إنه إرث ظلّ قائماً رغم ما قد يبدو لنا من تجديدات رافقت ذلك الترميم والإصلاح. وإذا كان تاريخ الفلسفة يحدّثنا عن ثلاث لحظات أساسية هي: **اللحظة الأفلاطونية**، **واللحظة الديكارتية** ثم **اللحظة الهيغلية**، وكل لحظة منها تنقسم إلى لحظات صغرى، إلا أن هذه اللحظات لم تكن في حقيقة الأمر منفصلة، بل متصلة متواصلة تلمّها تربة معرفية واحدة وينتظمها خيط رابط واحد باعتبارها تستند إلى الاشكالية ذاتها والأفق نفسه.

تُعتبر اللحظة الأفلاطونية في تاريخ الفلسفة لحظة حاسمة عرف معها الفكر تحوّلاً عميقاً، بل جذرياً. فهي لحظة تُدشّن لبداية الميتافيزيقا، يؤول فيها الوجود باعتباره «مُثُلاً» إنطلاقاً منها تتحدّد صور الأشياء وتتراءى. ومن ثم أصبحت حقيقة الأشياء لا

تتحدد إلاّ بارتباطها بعالم ما فوق الأشياء الذي يُمثّل عالم الوجود الحق[١].

يقول هيدغر: «منذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصوّر المعبّر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله»[٢].

منذ أفلاطون تبلور تصور تقليدي للحقيقة أصبحت، بمقتضاه، تعني التوافق والتطابق. أن يكون الشيء متطابقاً معناه أن يكون حقيقياً، والعكس بالعكس صحيح. والتطابق هنا يؤخذ بمعنيين: التطابق بين الشيء وتصوّرنا عنه، ثم التطابق بين الدال اللفظي والمدلول. لا غرو إذن إنْ وجدنا القدامى يعتبرون أن الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان؛ أو موافقة العقل للأشياء، والخطأ هو عدم تطابقه معها. وتحت تأثير بداهة هذا التصوّر للحقيقة الذي لم يحظَ بالتأمل الكافي في أسسه الرئيسية، نسلّم أيضاً بداهة بأن للحقيقة ضداً وأن هناك نوعاً من اللاحقيقة. فلاحقيقة حكم ما (اللاتوافق) هي عدم توافق الملفوظ مع الشيء[٣].

فالميتافيزيقا لا تنظر إلى الوجود إلاّ من جهة ما هو موجود. وهي إذ تتساءل عن الوجود، فإنما تفعل ذلك إنطلاقاً من الموجود، الكائن: تتساءل ما هذا الذي يوجد في الزمان؟[٤].

---

(١) M.Heidegger, *Nietzsche II,* Trad. P. Klossowski, Paris, 1971, pp.175 - 176.

(٢) هيدغر، «نظرية أفلاطون عن الحقيقة»، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ضمن، نداء الحقيقة، القاهرة (د.ت)، ص ٣٤٨.

(٣) M.Heidegger, «De l'essence de la vérité», in: *Questions I,* Paris, 1951, p.176.

(٤) M.Heidegger, *Qu'appelle-t-on Penser?* Trad. G. Granel, Becker, Paris, 1959, p.74.

إنه سؤال يتضمّن سلفاً نوعية الجواب. فالموجود أو الكائن هو ما يحضر أو يَمْثُل أمام الإدراك المباشر أو أمام الرؤية. فكأن المعرفة علاقة بين راءٍ ومرئي. كأنما «الوجود هو ما يُدرك» مثلما اعتقد بركلي. لقد أرادت الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو أن تنصّب من نفسها «علماً للحقيقة». وبذلك تَكرّسَ تصورٌ يستند إلى قناعتين:

أولاهما أن مكان الحقيقة هو العبارة؛

والثانية أن ماهية الحقيقة تكمن في التطابق بين العبارة والشيء[1].

أما بالنسبة للّحظة الثانية، لحظة تدشين أزمنة الحداثة، أو بداية نهاية الميتافيزيقا، فقد شكّل ديكارت نموذجها الأول أو رائدها بدون منازع. فمع هذا الفيلسوف تكتمل الميتافيزيقا الغربية وتصير المعرفة موضوعاً للتمثّل، أو وضع الشيء أمام الذات وانطلاقاً منها. وبذلك خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا الذاتية: سيصبح الأنا منذ ديكارت الموضوع المتميّز والمفضل للميتافيزيقا، وستصبح الحقيقة تتحدّد كموضوع للتمثّل، كيقين للتمثّل.

«لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي تحرّر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثّل نفسه بردّهِ كل الأشياء إلى ذاته كحكم أعلى. لقد أصبح المعنى الأفلاطوني تصوّراً يدلّ. وحينئذ ستنتقل ماهية المعنى والرؤية والحضور الأفلاطوني إلى

(١) M.Heidegger, *L'Etre et le Temps*, Trad. F. Vezin, Paris, 1986, p.259.

تمثّل يَمْثُل أمام ذلك الذي يتمثّل الأشياء ويضعها أمامه»[1].

إن الميتافيزيقا في شكلها الحديث منذ ديكارت وبعده، وخاصةً مع الفلسفة النقدية، عملت على إعادة النظر في العلاقة التي تحكم العناصر المكوِّنة لعملية المعرفة وفحص ملكة المعرفة والتساؤل عما يستطيع الإنسان معرفته، ومن ثم يصير من الحتمي البحث عن وجود الموجود في ما هو متمثَّل. وبذلك اتخذ البحث الفلسفي الحديث من الذات موضوعاً لاهتمامه وانشغاله بوصفها تحتوي على إمكانيات أنطولوجية تُساعد على تأسيس الحقيقة. وبهذا الانشغال ترسَّخ الاعتقاد بأن حقيقة جميع الظواهر لا يُمكن أن تقوم إلاّ داخل العقل أو العلم.

ما يميز الميتافيزيقا، إذن، في لحظتها الحديثة مع ديكارت وكانط، أو حتى هيغل وهوسرل، هو اعتبارها الذات أساس كل حقيقة. ورغم اختلاف تصوّر هؤلاء الفلاسفة للذات، أو إعلائهم من شأن جانب أو عنصر منها دون الجوانب أو العناصر الأخرى، فإنهم لم يغادروا أرض الكوجيطو وميتافيزيقا الذاتية. ومن سمات هذه الميتافيزيقا أن الفكر فيها يُستحضر، يُطرح كمقابل للوجود ليحيل هذا الأخير إلى شيء ماثل أمامه ويحوّله إلى موضوع يَمْثُل أمام الذات[2].

مع الميتافيزيقا الديكارتية تحدّد الموجود، لأول مرة،

---

(1) M.Heidegger, *Nietzsche II*, p. 183; *Chemins qui mènent nulle part*, Trad. W. Brock Meier, Paris, 1986, p.144.

(2) M.Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Trad. G.Kahn, Paris, 1967, p.124; *Chemins..*, p.114.

كموضوعية؛ كما تحدّدت الحقيقة كمرادف لليقين؛ موضوعية ويقين التمثّل.

وبذلك مهدت الديكارتية السبيل أمام النزعة الإنسانية والنظرة الميّالة إلى جعل الإنسان محور البحث الفلسفي وردّ كل شيء إلى الذات. وقد ظلّ جميع الفلاسفة الذين ظهروا، فيما بعد، عالةً عليه. ولم يتمكنوا من مغادرة تربة التمثيل والتي لم يعمل هيغل فيما بعد سوى أن حرّكها إلى أرض الوعي: «فمع الوعي بالذات ها نحن أولاء في الأرض التي بها مولد الحقيقة»[1].

ورغم اتجاه هيغل إلى التاريخ، فإنه لم يتمكّن من تخليص الفلسفة من حبال الوعي والحضور والذات والحقيقة والهوية والتطابق. صحيح أن هيغل لما فكّر في ما يُمكن أن يكون موضوعاً للتفكير، أرتأى أن ذلك لا يكون بمعزل عن التحاور مع تاريخ الفلسفة، وكان بذلك أول مفكّر يذهب هذا المذهب[2]. لكن التحاور مع تاريخ الفلسفة يتحول لديه إلى رصد إشكال تقدّم الوعي والعقل في التاريخ والذي يتقمص العقول الفردية، عقول الفلاسفة والمفكّرين ليتجلّى من خلالها. ويعني هذا أن الميتافيزيقا الذاتية الديكارتية ستصل أوجها مع ميتافيزيقا الذاتية المطلقة القائلة بعقل كلّي حالّ في التاريخ. لذا، فإن إخراج الذات من ذاتها ومن بُعدها الفردي السيكولوجي المحض، إلى

(١) هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ١٣٤.

(٢) M.Heidegger, *Questions I*, p.279.

التاريخ والتاريخية لم يكن كافياً لتخليص الميتافيزيقا من شرك الذاتية. بل انتهى إلى عكس ما كان يُتوقع منه، فقد كرّس نوعاً من الذاتية المطلقة أو العقل الكلّي من منظور لا يقصي جوهر العصر الميتافيزيقي المتمثّل في الحضور والمثول والتمثيل والاستحضار والوعي. فهيغل لم يخرج عن جوهر أو ماهية عصره الذي يعتبر الوجود في كلّيته لا يوجد إلاّ بتمثّله من طرف الذات واستحضاره استحضاراً أساسه الرؤية الإنسانية ووعي الإنسان[١].

إن اتجاه هيغل إلى التاريخ لم يمكّن الفلسفة من أن تتخلّص من شراك الوعي والحضور والذات والحقيقة والتطابق والهوية، ما دام التاريخ، في مفهومه الهيغلي، تراكماً وامتلاء متواصلين. إن تاريخ الفلسفة، في تصوّره الهيغلي، كرة ثلج تغتني وتكتنز بتقدمها إلى أن تبلغ حداً من الاكتمال المطلق تُصبح بعده في غنى عن الحركة والتقدّم. ويعني هذا أن تاريخها تقدّم على درب بناء الحقيقة المطلقة يحكمه منطق التناقض والتضاد. إلا أن هذين الأخيرين لا يتحوّلان إلى اختلاف، بل يظلان مجرد تعارض لا يلبث أن يجد حله وتأليفه في لحظة من لحظات الهوية، هي لحظة التركيب أو الجمع بين النقيضين والمتعارضين، في وحدة جوهرها الهوية والألفة، لا الغرابة والاختلاف. ويعني هذا أن التجاوز الذي حاوله هيغل في حق الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية تمّ بحذافيره داخل الأفق نفسه، أي داخل الخطاب والنسق حيث

(١) M.Heidegger, *Chemins.*, pp.121,144.

الاختلاف يظلّ مجرد مرحلة من أجل تكريس سيادة الوحدة وهيمنة الحضور[1].

وبذلك لم تفلح الهيغلية في مغادرة فلسفة الذاتية والهوية. فهي تنشأ على تربة غير مخالفة لتلك التي نشأت عليها الديكارتية والكوجيطو. وليس نقد هذا الأخير كافياً وحده للخروج من فلسفة الذاتية والهوية. فقد تعرّض الكوجيطو للنقد منذ ظهوره، على يد فلاسفة راموا تصحيحه عن طريق توسيعه والزيادة في مضامينه: كالكلام عن القصدية مع هوسرل؛ أو قلب العلاقة بين الوجود والماهية مع سارتر؛ أو التأكيد على التاريخ كبُعد من أبعاد الذات. . . لكن أياً من تلك الانتقادات لم تطرح الإشكالية نفسها التي في حضنها نشأ الكوجيطو، أي إشكالية التمثيل، للسؤال والنقد والمراجعة. ومن حيث إنها لم تفعل ذلك، فهي لم تغادر الميتافيزيقا ولم تتجاوزها، لأن عملية التجاوز تتطلب نقد فلسفة الذاتية والهوية.

يقول فوكو: «إن من أبرز مميزات الفكر المعاصر أن من مكوّناته القول بذاتية تفصلها عن ذاتها مسافة وبتكرار يولد الذاتي المؤتلف في صورة مغاير مختلف»[2].

ويعني هذا أن الذاتية لا تعني الذاتي المتماثل والمتطابق والمؤتلف، بل تعني عملية توليد المفارق والمخالف المختلف؛ توليد الفوارق والمتباينات[3].

---

(١) J.Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, p.97.

(٢) M.Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966. p.351.

(٣) J.Derrida, *Marges de la philosophie*, p.18.

لقد أصبح الفكر الجديد، فكر الاختلاف، يميل إلى رفض كل ترادف لغوي بين المتكرر والمتطابق. فالتكرار ليس تكرار المتطابق وعودته، بل تكرار الاختلاف. ليس التكرار تكرار المؤتلف، بل هو تكرار للمختلف. فالمؤتلف مختلف والمختلف مؤتلف.

ولقد كان من مستتبعات نقد الميتافيزيقا وتجاوزها، نقد المفاهيم الأساسية التي تستند إليها. ومن أبرز هذه المفاهيم مفهوما الزمان والتاريخ.

٢ـ الزمان والتاريخ:

فبخصوص المفهوم الأول، كرّست الميتافيزيقا التقليدية تصوراً موروثاً عن أرسطو ومنَ المقالة الرابعة من كتاب الطبيعة بالذات، يؤكّد أن «الزمان حركة في المكان». يقول أرسطو: «فإن كنا متى لم يحصل تغيّر أصلاً بعينه، بل توهمنا أن أنفسنا ثابتة على أمر واحد غير منقسم، عرض لنا حينئذ أن نتوهم أنه ليس زمان؛ ومتى أحسسنا تغيّراً محصلاً، قُلنا حينئذ إنه قد كان زمان. فظاهر أنه ليس يكون الزمان خلواً من الحركة»[1].

لكن أرسطو لا يلبث أن يدقّق تعريفه ذلك موضّحاً أن «الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر». وهو يبني توضيحه ذلك على أساس أننا «إنما نعرف الزمان (...) عند تحصيلنا الحركة بأن نحصلها بالمتقدم والمتأخر؛ حينئذ نقول

(١) أرسطو، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، القاهرة، ١٩٦٤، (المقالة الرابعة، ١١، ٢١٨ب، ٢١).

إنه قد كان زمان، متى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر في الحركة»[1].

أما إذا كنا نحس أن الأشياء كما لو كانت توجد في آن واحد، ولم يثر انتباهنا أي شعور بأن ثمة حركة يترتب عنها متقدم ومتأخر، فإننا لا نحس بالزمان أصلاً.

وقد كرّست الفلسفة الحديثة هذا التصور، مع بعض الاختلافات الطفيفة ذات الصلة بنوعية كل نسق من أنساقها. والجدير بالإشارة، بهذا الصدد، أن الفلسفة الهيغلية نفسها استعادت ذلك التصور الأرسطي. فالمتصفح لأبرز نصوص هيغل التي تناولت الموضوع، وعلى الخصوص منها موسوعة العلوم الفلسفية المختصرة، يلاحظ أنه يتناول مسألة الزمان ضمن فلسفة الطبيعة، باب الميكانيكا، حيث جاء: «أن الزمان، شأنه شأن المكان، صورة خالصة للحساسية أو لفعل الحدس، فهو الإحساس غير المحسوس (. . .) فكما يُقال، كل شيء يولد داخل الزمان ويموت (. . .). لكن الحقيقة هي أن ليس كل شيء يولد ويموت داخل الزمان، بل إن الزمان ذاته هو تلك الصيرورة. إنه تلك الولادة والموت (. . .) إن الواقع متمايز عن الزمان لكنه متطابق معه بصورة جوهرية»[2].

يتعلق الأمر، إذن، باستعادة الأطروحة التقليدية ذاتها، إنما بشيء من التلوين، والتي تعتبر الزمان إطاراً أو صورة تجري

(١) أرسطو، الطبيعة (المقالة الرابعة، ١١، ٢١٩أ، ١٠ ـ ٢٥)

(٢) Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, Trad. M. de Gondillac, Paris, 1970, pp.247-248.

خلالها الأشياء والأحداث، إطاراً فيزيائياً طبيعياً، وبتقديم تأويل للزمان «باعتباره صيرورة، أي نفياً للنفي، ما دامت هذه الأخيرة تركيباً للوجود والعدم. وبما أن المعقول واقع والواقع معقول، فإن هذا الأخير أو الفكر يقع في الزمان مثلما يقع «العقل في التاريخ». وفي هذا الصدد يؤكد دريدا أن التصوّر الهيغلي للزمان هو نفسه التصور الأرسطي بحذافيره، وهو مستقى مباشرة من طبيعيات أرسطو[(١)].

لقد ظنّ هيغل أنه بإقحام النفي الجدلي سوف يتمكّن من إحداث تغيّرات عميقة في الفلسفة. لكن ما لم ينتبه إليه هو أن تلك التغييرات تتطلب إقصاء ميتافيزيقا ظلّ سجيناً لها ورهين محبسها: إنها ميتافيزيقا الحضور والاتصال والاستمرار، وهو ما يتجلى في موقفه من الزمان[(٢)].

ومن أهم الأفكار التي أكد عليها هيدغر في كتاب الوجود والزمان أن الإنسان لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، ككائن تاريخي، إلاّ لأنه كائن زماني. فليس الوجود البشري زمانياً لأنه يحتلّ موقعاً في التاريخ؛ إنه على العكس من ذلك وجود تاريخي لأنه زماني[(٣)].

وبموازاة النقد الذي تعرّض له تصوّر الزمان، أصاب مفهوم الزمان التاريخي في الآونة الأخيرة تحوّل منهجي حاسم تمثّل في تجلّي التأريخ بصفة علم متعدد المستويات وبصفة علم اجتماعي

(١) J.Derrida, *Marges de la philosophie*, p.40.

(٢) *Ibid.*, p. 42.

(٣) عبد السلام بنعبد العالي، التراث والاختلاف، بيروت، ١٩٨٥، ص ٤٩.

يهتمّ بدراسة ظواهر المجتمع من الزاوية التاريخية، ولا يكتفي بتسجيلها كأحداث ورصدها كوقائع في تتاليها وتعاقبها الزمنيين. وقد أدى هذا التحوّل المنهجي إلى عدة مراجعات هامة، من أبرزها: إقلاع علم التاريخ عن مزاعمه في أن يكون علماً شاملاً يؤرّخ لعدة مستويات في آن واحد بدعوى أنها تلتئم ضمن فترة أو حقبة واحدة. ذلك أن لكل مستوى زمانه التاريخي الفعلي وحقبه وفتراته التاريخية التي وإنْ كانت تتقاطع في بعض الأحيان، فإنها قابلة، مع ذلك، للفصل والفرز لتباين إيقاعاتها ووتائرها الزمانية لنوعية شروط كل منها.

يتعلق الأمر، إذن، بثورة على التأريخ التقليدي الذي عوَّدنا على الاهتمام أكثر بالأحداث وتسلسلها الزماني بوصفها أحداثاً نابعة من إرادات واعية، إرادات مخططيها وصانعيها سواء كانوا أبطالاً أو رجالات دولة أو قمماً أو ما شابه ذلك. فكأن غاية المؤرّخ هي الوقوف على مغامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية لا غير، دون اهتمام بالمستويات التاريخية الدقيقة (الميكروتاريخية) التي تُترك في الظل كهامش مغبون تابع لا يتمتع بأي وجود حقيقي؛ كتاريخ المناخ والتقلّبات الطبيعية، والتاريخ السكاني، وتاريخ العوام في فترة بعينها، وتاريخ الجنون أو الحمق، وتاريخ الحبس والعقاب...

ونجد بالفعل أن التأريخ الجديد بدأ يتجه إلى مثل هذه الموضوعات. فقد خصّص أقطابه مؤلّفات لتلك المستويات من قبيل تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، والحبس والعقاب، والكلمات والأشياء للمفكّر الفرنسي الراحل ميشيل

فوكو Michel Foucault؛ أو البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني لشيخ مدرسة التأريخ الجديد المعروفة بـ«مدرسة الحوليات» فرنان بروديل F.Braudel؛ أو تاريخ المناخ منذ العام ألف للمؤرّخ الفرنسي المعاصر لوروا لادوري Leroy-Ladurie؛ أو حضارة الغرب في العصر الوسيط لجاك لوغوف J.Legoff؛ أو غيرها من المؤلّفات التي يضيق المكان عن سردها.

إن القاسم المشترك بين هذه المؤلّفات هو أنها لا تركن إلى التناول الخطي الطولاني لتسلسل الأفكار والوقائع، بل تقف عند الحقب والمراحل، مبرزة مختلف التواطؤات وأشكال الانتظام التي ميزتها. فهي تواريخ غير طولانية خطيّة، أي لا ترصد تعاقب الظواهر والأحداث، بل تواريخ عرضانية لا تضحّي بالخصوصيات وألوان التفرّد التي تميّز مستوى ميكروتاريخياً ما لصالح التسلسل والتعاقب والشمول والكليّة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يُمكن القول إن ما طبع التصوّرات التقليدية للتاريخ والزمان التاريخي اعتقادها الضمني، أو الصريح، في وجود منطق ما يُحايث التاريخ وينتظم أحداثه ويضفي عليها صفة المعقولية. وما دامت أحداث التاريخ كذلك، فهي تجري نحو غاية أو هدف ما. ويعني هذا أن الصيرورة البشرية والكونية تنتظم مسارها غائيةٌ ما تجعلها تسير صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، أو من البسيط إلى المعقّد. ومن أبرز الفرضيات التي حايثت النظر إلى الزمان التاريخي، الفرضية القائلة إنه صيرورة متصلة متراكمة، وإنه زمان واحد يستوعب كل

الأحداث ويستند إلى معقولية وغائية.

وقد كرّس المنظور الهيغلي للتاريخ هذا الافتراض، كما كرّس مزاعم فلسفة التاريخ التقليدية في أن التأريخ علم شامل، وفي وجود نظام يحكم التاريخ وفي الإمكان اتخاذه موضوع نظرية تنتظم غنى الأحداث وكثافتها في خيط منطقي تتاح لها فيه الفرصة كي تتكلم وتجد لنفسها موقعها التاريخي المشروع داخل تسلسل الأحداث وتتالي العصور.

هذا التصوّر التقليدي هو ما ثار عليه فرنان بروديل، الذي رفض ما عودنا عليه المؤرّخون من اهتمام أكثر بالأحداث وبتسلسلها الزماني بوصفها أحداثاً نابعة من إرادات واعية هي إرادات صانعيها باعتبارها هي التي تفسّرها. ويؤكد بروديل أن الحدث في حد ذاته غير قابل للفهم والتفسير؛ وما لم يبحث له المؤرّخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار السياسي والمجتمعي والجغرافي، فإنه يظل عاجزاً عن الوقوف على معناه الحقيقي. يثور شيخ التأريخ الجديد على التأريخ السردي الذي تحايثه فلسفة عفوية ما للتاريخ، سمتها الاعتقاد في الغائية باعتبار أن الحدث يكتسب معنى داخل السرد وحسب موقعه داخل التسلسل الزماني للأحداث. وما دامت الأمور بخواتمها وغاياتها، كما يُقال، أي بمآلها ومقصدها، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك الغايات(١).

لم ينفرد بروديل بالثورة على التأريخ التقليدي، فقد انخرط

(١) F.Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1969, pp.22-23.

فيها كذلك أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين: إنه لوروا لادوري، حامل شعار «تاريخ بدون إنسان»[1]. وهو شعار يعني ضرورة تصفية الحساب مع «النزعة الميّالة إلى جعل الإنسان مركز البحث التاريخي، والتي تحصر ميدان التاريخ في التأريخ للإنسان فقط». لا غرو، إذن، إنْ لاحظنا أن الخيط الرابط والموجّه لفصول كتابه الشهير **ميدان المؤرّخ**، هو الرغبة في التأكيد على ضرورة النظر إلى الوقائع الاجتماعية كأشياء، والنظر إلى الإنسان ضمن محيط جغرافي - تاريخي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ المناخ والتقلّبات الطبيعية. وبهذا الصدد يؤكد على أن لـ«الطبيعة» تاريخاً، وأنها ليست صيرورة فارغة جوفاء جوهرها التكرار وإعادة المتطابق وتكراره وإنتاجه؛ بل إنها تاريخ للمختلف[2].

في مدخل كتابه **حفريات المعرفة**، لاحظ فوكو أن الأدوات الجديدة التي صارت بيد المؤرّخين، مكّنتهم من أن يثبتوا داخل حقل التاريخ طبقات رسوبية متباينة. فحلّت مكان التعاقبات الخطية التي كانت تشكّل موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر الأغوار، بدءاً بالحركية التي تطبع السياسة حتى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية، وتعدّدت مستويات التحليل، وتميّز كل منها بانفصالاته الخاصة... وارتسمت خلف التاريخ الذي يعجّ بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها؛ تواريخ بطيئة كتاريخ الطرق البحرية، وتاريخ القمح، وتاريخ الجفاف... وهكذا أخلت الأسئلة التقليدية التي كان

(١) Leroy-Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris, 1977, p. 419.
(٢) G.Mairet, *Le discours et l'historique*, Paris, 1974, pp.129-131.

التحليل التاريخي يطرحها المكان لتساؤلات من نوع جديد.

لقد كان التاريخ، في ثوبه التقليدي، يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كارثة يجب القضاء عليها بطمسها كي يحلّ محلّها اتصالٌ لا يعكّر صفو استمراره أي شيء. كان الانفصال يُعتبر معطى، لكنه غير قابل لأن يُفكَّر فيه؛ إنه يظهر في صورة أحداث مبعثرة، وهو ما كان ينبغي تطويقه عن طريق التحليل بغية إلغائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث. أما انفصالها فقد كان علامة التشتت الزماني، الذي كانت تلقى على عاتق المؤرّخ تبعات حذفه من التاريخ. لكنه غدا اليوم أحد العناصر المؤسّسة للتحليل التاريخي(1).

هكذا نُلاحظ أن الفكر المعاصر أحدث تعارضاً بين تصور هيغلي للتاريخ والزمان التاريخي بألوان نوعية من التاريخ تعكس التحوّل الذي أصاب هذين المفهومين نتيجة المراجعات المنهجية الهامّة لمزاعم التاريخ في أن يكون علماً شاملاً لنظام الأحداث، وفي الإمكان اتخاذه موضوع نظرية تنتظم غنى الأحداث وكثافتها في خيط منطقي تتاح لها فيه الفرصة كي تحتل مكانها. ويمكننا الرجوع بأصل ذلك التعارض إلى نيتشه الذي اعتبر **الجنيالوجيا** هي التأريخ الحقيقي الأصيل(2).

إن **الجنيالوجيا** لا تختزل التنوّع الزماني كما لا تركن إلى كلّية منغلقة على ذاتها، ولا تجعلنا نتعرّف على ذواتنا في كل الأزمان، وتُصالح بين التحركات الماضية وتجمع بينها.

---

(1) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت، ط2، 1987، ص 10.

(2) F.Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Trad H.Albery, Paris, 1964, pp.18-27.

الجنيالوجيا هي النظرة الحادّة التي تميّز وتوزّع وتشتّت، وتدع الفوارق والهوامش تعمل عملها. إنها نظرة مفتّتة قادرة على أن تفتّت نفسها وتمحو وحدة هذا الكائن البشري الذي يفترض أن بإمكانه أن ينقل تلك النظرة إلى ماضيها. ويتميّز التاريخ الفعلي عن تاريخ المؤرّخين بكونه لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت. فليس في الإنسان حتى جسمه ما هو من الثبات بحيث يُمكّنه من أن يفهم الآخرين ويتعرّف على نفسه فيهم. فكل ما نستند إليه كي نلتفت إلى التاريخ وندركه في كلّيته، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤوبة، كل هذا ينبغي تحطيمه وتكسيره. يلزم تفتيت كل ما من شأنه أن يخلق عزاء التعرّفات. إن المعرفة، حتى في المستوى التاريخي، لا تعني «الاستعادة» أبداً، وهي لا تعني بالأولى استعادة الذات. سيكون وجودنا فعلياً بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته[1].

لا يخشى التاريخ الفعلي أن يكون معرفة منظورية. فإذا كان المؤرّخون يعملون كل ما في وسعهم على إلغاء كل ما يخون في معارفهم الموقع الذي ينظرون منه، واللحظة التي يُوجدون فيها، والموقف الذي يتخذونه وما يفلت من أهوائهم من المعرفة، فإن التاريخ الجنيالوجي منظوري، لا يرفض إقحام كل ما كان يلغيه التأريخ التقليدي من الحساب، اعتقاداً منه أنه يخون الموضوعية في هذه الأخيرة، بل يعتبره جزءاً منها أو مكوّناً «موضوعياً» من مكوّناتها.

---

(١) ميشيل فوكو، نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي وأحمد السلطاني، الدار البيضاء ١٩٨٨، ص ٥٨ ـ ٥٩.

٣ ـ مراجعة مفهوم الحقيقة:

لطالما اعتبرت الميتافيزيقا التقليدية الحقيقةَ مُطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان. فالحقيقيّ هو ما يتطابق ويتوافق، وذلك بطريقة مزدوجة: أولاً، أن يتطابق الشيء وما نتصوره عنه؛ ثم أن يتطابق الدال والمدلول.

مع الفكر المعاصر عرف مفهوم الحقيقة تحوّلاً عميقاً، وقد تمّ ذلك في سياق نقد فلسفة الذاتية والحضور. فهي فلسفة تقيم تعارضاً، بل تقابلاً، بين الشيء أو الموضوع والعقل؛ وتعتبر الحقيقة تطابقاً بينهما. وبذلك تصبح الحقيقة صفة أو خاصّية لبعض أفكارنا. فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماماً، مثلما يعني الخطأ اختلافها معه. وبذلك تم إقصاء الخطأ وما شاكله كالوهم والخيال والكذب. . . وكأنها جميعاً لا تدخل في نسيجها بل تمثّل نقائضها ومناقضاتها.

وفي هذا الصدد، يلاحظ المتتبع للكتابات المعاصرة أن ثمة ميلاً، أخذ يطبع الفكر المعاصر، إلى ردّ الاعتبار للخطأ والخيالي والوهم والأسطورة. . . ذلك أن أفكارنا ليست انعكاساً للواقع، بل هي قراءة له. وهي قراءة تتخذ صيغاً أسطورية وإيديولوجية ودينية ونظرية. وكل منظومة معتقدية تعتقد أنها تمتلك الحقيقة وتميل إلى اعتبار كل ما يناقضها ويخالف حقيقتها أكذوبة أو خطأ. «إن فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ؛ والخطأ الأساسي يقوم في التملّك الوحيد الجانب للحقيقة»[1].

(١) Edgar Morin, «L'erreur de sous-estimer l'erreur», in: *Science avec conscience*, Paris, 1982, pp. 242-246.

وقد سبق لغاستون باشلار G.Bachelard أن أوضح أن معرفة الواقع في العلم ليست أبداً معرفة مباشرة ومكتملة، لأن إيحاءاته هي دوماً إيحاءات تراجعية، تعود إلى ماض من الأخطاء وألوان من الندم والمراجعة الفكرية. فكل معرفة هي تصحيح لمعرفة سابقة، وذلك بتقويض معارف لم تكن تستند إلى أساس متين، وبتجاوز ما يقف كعوائق أمام الفهم(١).

كما أكّد نيتشه أن الخطأ شرط ملازم للوجود، كما هو شرط للمعرفة. ذلك أن الحقيقة مجموعة حيّة من الاستعارات والتشبيهات والمجازات. وهي حاصل علاقات إنسانية تمّ تحويرها حتى غدت مع طول الاستعمال تبدو دقيقة وذات مشروعية وسلطة قسرية. إلاّ أن الحقائق هي عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك، واستعارات استخدمت كثيراً حتى فقدت قوتها؛ إنها قِطَعٌ من النقد انمحى ختمها وأخذ يُنظر إليها لا على أنها قِطَعٌ نقدية بل على أنها مجرد مادة معدنية. فأنْ يكون المرء صادقاً هو أن يستعمل الاستعارات المقبولة والمتداولة. أي أن الأمر يتعلق بإكراه وقسر على الكذب طبق عرف قائم(٢).

ومنطلق نيتشه في ذلك أن قيمنا عبارة عن تأويلات أحلناها على الأشياء، مما يجعل جميع الدلالات ليست دلالات في ذاتها بل دلالات نسبية تختلف باختلاف المنظور؛ إنها دلالات تحايثها إرادة القوة، بل يمكن إرجاعها إلى هذه الأخيرة.

وفي هذا الصد يرى فوكو أنه يتعيّن التخلّي عن تقليد كان

---

(١) G.Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1970, pp.10 - 14.

(٢) F.Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Trad, A.K. Marietti, Paris, 1969, p.117.

يجعلنا نعتقد أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة إلاّ حيث تتم إزالة علائق السلطة، وأن المعرفة لا يمكن أن تتطوّر إلاّ خارج دوائر السلطة، ومتطلباتها ومصالحها. بل ربما كان من الأجدى أن نتقبّل أن السلطة تنتج المعرفة... وأن كلاً من السلطة والمعرفة يتضمن ويستلزم أحدهما الآخر؛ وأنه ليست هناك علاقة سلطة لا تشكّل مجالاً معرفياً مقابلاً لها ومرتبطاً بها. كما أنه ليست هناك معرفة لا تفترض ولا تشكّل في الوقت ذاته علاقات سلطة. وهذه العلائق المتبادلة بين السلطة والمعرفة لا يمكن تحليلها إنطلاقاً من ذاتٍ عارفة، بل يجب على العكس من ذلك اعتبار أن الذات تُمارس فعل المعرفة، وأن الموضوعات هي التي تتعيّن معرفتها، وأن طرائق المعرفة هي مفعولات لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة ـ المعرفة ولتحوّلاتها التاريخية. وبإيجاز، فإنه ليس نشاط الذات العارفة هو الذي ينتج معرفة مفيدة للسلطة أو متمرّدة عليها، بل إن السلطة معرفة، والعمليات والصراعات التي تخترقها والتي تتشكّل منها، هي التي تحدّد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة[1].

تغدو الحقيقة، إذن، في منظور الفكر الفلسفي المعاصر، مفعولاً لا فاعلاً، أثراً أو نتيجة لشيء آخر هو إرادة القوة أو السلطة؛ إنها مفعول سلطة. أي أنها من هذا العالم، ونتاج ألوان من القسر والإكراه وحاصل «سياسات الحقيقة» و«أنظمتها» التي تسمح بالتمييز بين العبارات الصحيحة والعبارات الخاطئة. وهذا

(١) M.Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, 1975, p.34.

ما جعل فوكو يتحدث عن «اقتصاد سياسي للحقيقة»[1]. باعتبار أن هذه الأخيرة موضوع تداول واستهلاك في المؤسسات التربوية والإعلامية والسياسية.

يتبين لنا، إذن، أن الحقيقة ينبغي النظر إليها لا من منظور الحضور، بل من منظار الاختفاء والتجلّي، أو الاحتجاب والانكشاف. فالحقيقة تخفي خداعها بإظهاره في الاستعارة والمجاز. وما تسعى إليه الجنيالوجيا، مع نيتشه بالذات، هو كشف مجازية الوجود المتمثّل في كون هذا الأخير هو باستمرار مجرد مؤشّر لخداع استعاري مجازي يولّد القيم ويختلق الحقائق.

٤ ـ الممارسة الفلسفية:

يعتبر التصوّر التقليدي أن الفلسفة تتحدّد كسائر العلوم والمباحث بموضوعها ومضامينها، وبالحلول التي تتقدّم بها لكبريات المشكلات المطروحة على الساحة الفلسفية. فكأنما الممارسة الفلسفية تحضر إيجاباً في شكل تيارات ومذاهب ومواقف يُمكن تعدادها وإحصاؤها وتصنيفها؛ تيارات تتجسّد وتَمْثِلُ حاضرةً وفي فلسفات بعينها يُمكن أن يشار إليها بالبنان.

وهكذا يحكم التصوّر التقليدي للممارسة الفلسفية على المذاهب والتيارات انطلاقاً من المعاني التي تحملها، والمضامين والأفكار التي تدافع عنها، وكأن العبرة بالمضمون والموضوع لا

(١) في حوار أجرته معه مجلة لارك الفرنسية، العدد ٧٠، ١٩٧٧.

بالفعالية. وخلف ذلك الاعتقاد إيمان ضمني بأن ثمة مقياساً منه يتمّ الحكم على تلك التيارات هو «**الحقيقة ـ المرجع**» لذلك الحكم، هي ما ينبغي أن يكون عليه التفلسف والفلسفة الحقّة. أي أن حلّ المشاكل المعاصرة يتطلّب استبدال فلسفة بأخرى تكون أكثر استجابة لشرط المعاصرة وأقل اغتراباً، كما يتردد لدى العديد من المتفلسفة العرب المعاصرين.

وأول ما يُمكن الاعتراض به على ذلك أن «**جدّة**» الفلسفة أو وجاهتها، لا تكمن في مضامينها ومعانيها، بل فيما تسعى إلى تحقيقه، أي فيها هي كممارسة نظرية. **فهي جدّة استراتيجية**. لذا يمكن القول بأن **الفلسفة لا موضوع لها، وموضوعها هو النقد** من حيث هو إزاحة وابتعاد، أو على الأصحّ انزياح لا نحو «موقع ـ حقيقة»، بل نحو «موقع ـ نقد» لا يتحدد إيجاباً بل سلباً. **إنها انزياح وليست انحيازاً**. ذلك أن الفلسفة وظيفة، ووظيفتها تتمثّل في التقويض والخلخلة لا بالردّ إلى شروط خارجية اقتصادية أو سوسيولوجية، أو إلى عوامل محدّدة، بل بإبراز التوترات الداخلية للنصّ الفلسفي.

لذا، فإن الصورة التي تتخذها الفلسفة، ضمن هذا المنظور، هي أنها فعالية، فعالية معارضة ونقد وخلخلة للمواقف الجاهزة والحقائق، وإحداث ثقوب وشروخ وفراغات في النص الفلسفي الذي يزعم امتلاءً موهوماً ويدّعيه؛ إحداث تقطع والتواء في اتصاله وتواصله المظهري؛ زرع نقاط عدم استقرار فيه وتأزيمه. وهذا هو مدلول لفظة نقد والذي يعدّ البديل للحقيقة. ولعلّ هذه السمة هي التي تفسّر لنا غياب

الفلسفة بمعناها النسقي واتخاذها شكلاً لاميتافيزيقياً كذاك الذي نجده عند كبار الفلاسفة المعاصرين ابتداءً من نيتشه، وصولاً إلى فلاسفة الاختلاف. . . فنحن أمام فلسفة من نوع جديد، أمام ممارسة جديدة للفلسفة من سماتها أنها لا تحضر في مذهب بعينه يُشار إليه؛ لا تتعيَّن بوصفها مذهباً بين مذاهب أخرى وتتخذ موقعاً ما من المواقع في الفلسفة، بل من حيث هي نشاط يتميز بغياب الموقع. إن النسقية التي طبعت تاريخ الفلسفة منذ انطلاقته الأولى، فظلّت تلازمه، لتُعتبر هي السبب المباشر لميلاد وهم الحقيقة ووهم امتلاكها وتملّكها كاملة لا نقص فيها.

وهذا ما يفسّر لنا لماذا لم تتجدد الفلسفة، أي لم تخرج من ربق النسقية، إلاّ بالخروج من الفلسفة. فلم يكن باستطاعة الفلسفة أن تحيا وتتجدد حقيقة داخل الفلسفة، داخل عادات الفلسفة التقليدية ومألوفاتها والتي تكرست عبر تاريخ الفلسفة.

التجديد المأمول ومستقبل الفكر الفلسفي العربي:

أول ما أود الإِشارة إليه هنا هو أنه لا ينبغي أن يُفهم من هذا ضرورة ضرب عرض الحائط بكل المحاولات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة بدعوى أنها أصبحت في ذمّة التاريخ بعد النقد المعاصر لها ولإشكالياتها كما سبق الذكر. فتجاوز الفلسفة ليس هبة من السماء ولا نبتاً بدون زرع أو بذر؛ إنه يشترط وجود الفلسفة مثلما يفترض تراكمها. وتاريخنا الحديث زاخر بالمحاولات الهادفة إلى تمثّل الدرس الفلسفي الغربي، انطلاقاً

من نزعة شبلي شميّل التطوّرية (الداروينية)، ثم وجودية عبد الرحمٰن بدوي، فوضعية زكي نجيب محمود، وشخصانية رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي، وأرسطية يوسف كرم، وجوّانية عثمان أمين، وديكارتية كمال يوسف الحاج. . ختى النزعات المعاصرة التي تنهل من الماركسية أو من غيرها من الصيغ الفلسفية الأخرى التي تحتلّ الساحة الفكرية الراهنة.

ونعتقد هنا جازمين أن التراكم في الفلسفة شرط التطوّر. فهو يخلق تقليداً يُعتبر وجوده ضرورياً لظهور روح فلسفي. فصراع القديم والجديد في الفلسفة وحوار الأفكار والمذاهب هو ما يذكّي روحها.

لكن ما حدث هو أن هذا التراكم الذي كان المُعوَّل عليه في خلق مناخ فلسفي عربي حقيقي، لم يحقّق أهدافه، لا لقصور ذاتي فيه، بل لعوائق خارجية منعته من أن يستمر لينجز مهامه المتمثّلة في تأسيس أرضية صالحة للنظر والتأمل الفلسفي وتهيئة تُربة ينبت عليها النقد. نتذكر جميعاً «النهضة» الفلسفية التي عرفها المشرق العربي، في مصر وسورية ولبنان طيلة النصف الأول وجزء من النصف الثاني من القرن العشرين، والتي تمثّلت في التآليف والمختصرات والمطولات والترجمات، سواء في تاريخ الفلسفة بمعناه العام، أو في التأريخ لبعض قضايا الفلسفة، أو الانتصار لبعض مذاهبها.

وإذا كان ما ميّز تلك الفترة هو هيمنة الانشغال بالفلسفة كفلسفة، كموضوعات وأفكار ومذاهب ونظريات، فإن التحوّلات

والأحداث التي عرفها المشرق العربي، فيما بعد، والمتمثلة في اشتداد الغليان القومي والإيديولوجي، عرّضت ذلك التراكم لنوع من الإعاقة. فقد أصبحت «القومنة» و«الأدلجة المبتذلة» بديلاً للثقافة المعاصرة، وجواباً جاهزاً لسؤال الحاضر والمستقبل. ومثلما أزاحت الدولة القومية الصراع والاختلاف على صعيد المجتمع لتستبدله بوحدة موهومة هي «وحدة القوم»، فإنها على صعيد الفكر والثقافة أزاحت التراكم والاختلاف لتستبدله بثقافة قومية واحدة مزعومة تكفي نفسها بنفسها وبفلسفة قومية موهومة اتخذت أسماء متعدّدة، لكن المسمّى ظل واحداً. والمتصفّح للإنتاج الفلسفي في الستينات يقف على عدة تأليفات احتذت النموذج الإيديولوجي القائم للدولة القومية. وذلك ما تدلّ عليه عناوين كتب مثل: حياد فلسفي[1]، حيث ينصبّ الاهتمام على إيجاد تبرير فلسفي أو صيغة فلسفية منسجمة والاختيار الإيديولوجي للدولة القومية، أي الاختيار القائم، تطبعه الوسطية واللاانتماء (= عدم الانحياز). كما تمت التبعئة، المباشرة أو غير المباشرة، للطاقات الفلسفية لتصبّ جهودها الفكرية في تلك القناة.

ومما يستحق التنويه هنا أن بعض الجهود، التي انصبت في تلك القناة، استطاعت، مع ذلك، أن تبلور فكراً فلسفياً ورصيناً من خلال منابر معينة أخصّ بالذكر منها مجلة الفكر المعاصر التي كان يرأسها الأستاذ الكبير فؤاد زكريا. لقد استطاع أن يجعل منها

(١) يحيى هويدي، حياد فلسفي، القاهرة، دار القلم، سلسلة المكتبة الثقافية، ١٩٦٦ .

معيناً يمتح منه الباحثون ودارسو الفلسفة وهواتها، وأن يجعل منها مجلة الفكر المعاصر فعلاً. لكن التوجه الاشتراكي الذي أعطته الدولة القومية لنفسها كرَّس مناخاً معيناً انعكس على البحث الفلسفي، حيث بدأ الاهتمام أكثر بالأصول الفلسفية للفكر الاشتراكي ممثّلة في الماركسية. وهذا ما يفسّر لنا الاهتمام الذي حظيت به قضايا مثل «ماركس وهيغل»، و«الاغتراب» و«الاستلاب»، و«الممارسة» و«الماركسية والوجود»... وغيرها من الموضوعات التي تندرج في السياق نفسه من طرف المجلة المشار إليها. بل انصبّت انشغالات المترجمين في تلك الفترة، أيضاً، على الكتب والمؤلّفات التي لها صلة بتلك الموضوعات، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، لا في مصر وحدها بل وخارجها كذلك.

ويُمكن اعتبار تلك الفترة، والتي امتدت حتى ما بعد انصرام العقد السابع من قرننا الحالي، فترة زاهرة. لكنها لم تخلُ من هيمنة الوثوقية، مما منعها من استخلاص الدرس الأساس من مؤلّفات ماركس، لا سيما المتأخرة منها، التي تعكس لنا ماركس المفكّك والمقوِّض والمخلخل لبعض المفاهيم الأساسية المتداولة في أيامه، والتي كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية. وكشاهد على ذلك: إنّ تناول القضايا، المشار إليها، تمّ في غفلة عن النقاش الذي كان دائراً في فرنسا، آنذاك، في أوساط الفلاسفة بخصوص «مفهوم الاستلاب»، و«علاقة ماركس بهيغل»، و«طبيعة فلسفة فويرباخ»، و«النزعة الإنسانية»... وغيرها من القضايا بعد صدور مؤلّفات لوي ألتوسير L.Althusser التي طرحت مبادىء

قراءة جديدة تستجيب للاستثارة النقدية التي تبعثها في القارىء نصوص ماركس الكهل. وحتى بعدما تمّ اكتشاف تلك المؤلّفات، تمّ التعامل معها تحت ثقل هيمنة الهاجس الإيديولوجي الذي ظلّ قائماً حتى بعد انصرام ظروف القومنة.

فبعض مفكّرينا المشهود لهم بالباع الطويل في الفلسفة، ظلّوا في مواجهتهم للنصوص الفلسفية الجديدة التي اكتشفوها فيما بعد رغم أنهم عاصروا مخاضها، متمسكين بمواقفهم التقليدية من «التاريخ»، و«الممارسة»، و«الإيديولوجيا»، و«النزعة الإنسانية»... حتى إنهم في تناولهم بالدرس الجذور الفلسفية للبنائية أو في قراءتهم لفكر نيتشه لم يحيدوا قيد أنملة عن تلك المواقف[١].

والحري بالملاحظة هنا هو أنه خارج هذا الوجه المستنير والمشرق للثقافة الفلسفية العربية المعاصر، والذي ما انفك يواصل المسير من خلال الاهتمام بقضايا الفلسفة ذاتها وقضايا تاريخها والانكباب على ترجمة نصوص فلسفية ذات الأهمية أو تحقيق بعض روائع التراث الفلسفي اليوناني والعربي، ظلّ الجهد الأكبر منصّباً على قضايا التراث في صلته بالمعاصرة والحداثة، وقضايا الفكر العربي المعاصر. وإذا من محاسن ذلك أن انشغل الفكر العربي المعاصر، فيما بعد، بهذه المفاهيم وتناولها من منظور فلسفي يدعو إما إلى نبذ الانتقائية، والخضوع للفكر التاريخي القائم على صيرورة الحقيقة وإيجابية الحدث التاريخي

(١) نلمحّ هنا إلى مؤلفَيْ الدكتور فؤاد زكريا.

وتسلسل الأحداث، باعتبار ذلك السبيل للارتماء في المستقبل بعيداً عن هيمنة الأصالة الموهومة[1]؛ أو إلى الاحتراس من الكونية الموهومة لأن المهمّ هو تملّك التراث وجعله معاصراً لنا بالبحث فيه عما يُمكن أن يُساهم في إعادة بناء الذات كمهمة المهام المطروحة راهناً. فالارتماء في المستقبل لا يتمّ إلاّ من خلال الماضي وعبره[2]. وما تجدر ملاحظته هنا هو أن هذا الانشغال، خصوصاً مع الجابري، تمّ في غفلة عن المراجعة التي أصابت العديد من المفاهيم التي اتّخذت منطلقاً في نقد العقل العربي كالعقل والمعقول واللامعقول والعقلانية والبرهان. . . إلخ، من قبل المدارس والمناهج المعاصرة. هذا فضلاً عن عدم إيلاء اهتمام لأصول المفاهيم المعتمدة وسياقاتها.

ومما يؤسف له أن هذه الملاحظة تنطبق على العديد من مفكّرينا وفلاسفتنا في تمثّلهم للفكر الغربي المعاصر وقضاياه وأصوله. فالقاعدة المتبعة، بصورة واعية أو غير واعية، هي قاعدة الانتقاء. وتتجلّى ها هنا في اجتثاث المفهوم من سياقه الأصلي وجهازه المفاهيمي المتكامل، واستخدامه إلى جانب مفاهيم أخرى قد تكون متنافرة معه.

وتتخذ الانتقائية هنا مظهرين:

في مظهرها **الأول**، يعتنق بعض مفكّرينا الذين يدّعون الانفتاح على الفكر المعاصر وفكر الاختلاف بالذات ـ ويُصدرون

(١) انظر أعمال عبد الله العروي وعلى الخصوص: العرب والفكر التاريخي، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) انظر أعمال محمد عابد الجابري.

أعمالاً ودوريات ومجلات للترويج له ـ نزعة قومية، ولا يجدون غضاضة في تسخير الفكر الغربي المعاصر نفسه في دفاعهم عن أكثر أطروحاتها ابتذالاً، بل وحتى في الكتابة عن «البطل التاريخي» وما شابه ذلك من المحاولات التي تتضمَّن، بشكل مكشوف، «عبادة الشخصية»[1]. فكيف يستقيم ذلك والكتابة والكلام عن «ما بعد ـ الحداثة»؟!

أما في مظهرها الثاني، فتتمثّل في الخلط بين الإشكاليات التي تتناول مسألة الحقيقة من منظار فكر الاختلاف والدفاع في الوقت نفسه عن مواقف تنخرط في إشكالية الفلسفة التقليدية، أو تناول أفكار رولان بارط R.Barthes في اللغة انطلاقاً من مفاهيم ديكارت أو برغسون بخصوص علاقة اللغة بالفكر.

لا نريد بهذه الملاحظة التقليل من أهمية الفلسفة التقليدية، فالتراكم شرط ضروري لكل نهضة فلسفية. كما أن العودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناه الأكاديمي، وقضايا الفلسفة العامة بمعناها الكلاسيكي، وقراءة كل ذلك في ضوء التحوّلات والمكتسبات المنهجية المعاصرة يظل السبيل الأمثل لهضم الروح الفلسفي الجديد واستيعابه وتمثّله. لم نتجاوز بعد، درساً، هوبز وميكافللّي وسبينوزا وليبنتس وكانط ونيتشه وهيغل ومدرسة فرانكفورت. . . فالروح الفلسفي لا يزدهر إلاّ في مناخ المنظارية، أي تعدد المنظورات والتأويلات. إنه لا يزدهر في

(١) نقصد بذلك المقالات التي كان ينشرها مطاع صفدي في مجلة آفاق عربية العراقية، وقد ظهر مقاله «البطل التاريخي» في عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩ من المجلة المذكورة.

مناخ تهيمن عليه المحاذير وألوان النبذ والإقصاء. . .

وأعتقد أن أهم درس يقدمه الروح الفلسفي الجديد هو تعدّد المنظور كقيمة جديدة وما يترتب عنها من حق في الاختلاف. وهي جميعها قيم ومبادىء تكرّس أخرى: كالتسامح، والحوار، وحرية الرأي، والاعتراف بالغير، وباختلاف الثقافات والحضارات، ونسبية القيم. . .

تشكّل هذه المبادىء الضامن الضروري لكل تقدّم وتجديد، وهما أمران ما أحوجنا إليهما الآن.

خاتمة:

أبدأ هذه الخاتمة من حيث انتهيت، لأؤكد على أن التساؤل عن مستقبل الفكر الفلسفي العربي هو في الوقت ذاته تساؤل عن مستقبل الثقافة العربية والإبداع العربي. إنه مستقبل رهين بالعقلنة والتنوير. إن مبدأ الاختلاف والمغايرة، والذي تبيّن لنا أن النظام الفلسفي الجديد أصبح يكرّسه، يرتبط بإحدى القيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع المدني الحديث، ألا وهي قيمة التسامح والتي تعني قبول الآخر والغير والرأي المختلف، بوصف ذلك حقاً من حقوق المخالفة، ولازمة من لوازم الحرية التي هي قاعدة المواطنة في المجتمع المدني.

ولمبدأ الاختلاف مظهران: مظهر معرفي أبرزنا مظاهره الفلسفية، وقوامه نسبية المعرفة وعدم تملّكها وتعدّد منظوراتها ومداخلها وتأويلاتها. ومظهر اجتماعي سياسي هو أساس مبدأ الحرية في المجتمع المدني الحديث؛ وهو أساس مبدأ التعاقد

والحق الطبيعي والمدني سواء تعلّق الأمر بالمستوى الاعتقادي أو الفكري أو السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

إنها قيم كرّسها القرن الثامن عشر، أو عصر التنوير، واقترنت بالممارسة الديمقراطية لحرية التفكير وصياغة مفهوم التقدم. وما أحوجنا اليوم إليها. فالفلسفة لا تزدهر، شأن الثقافة والإبداع، إلاّ في مناخ اختلافي يحكمه التسامح والتقبّل الإيجابي للمختلف والمغاير، وينبذ «التعصب» بشتى ألوانه وأشكاله.

وأريد هنا أن أنبّه إلى نقطة هامة، وهي أن مفهوم الاختلاف، مثلما تثيره الفلسفة المعاصرة مع «مفكّري الاختلاف»، مفهوم أنطولوجي فلسفي يؤكّد على أن التعدّد والانفصال والتصدّع جوهر الوجود والكينونة، وأن الاختلاف جوهر التطابق والهوية. أما في المعنى الذي أوردناه به في هذه الخاتمة، فإنه يعني «الاعتراف بالاختلاف» في مظاهره السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية. وعذرنا في هذا «الانزلاق» من المفهوم الأنطولوجي إلى المفهوم «الإنساني»، أنه إذا كانت الثقافة الغربية قد قطعت أشواطاً بعيدة، نسبياً، على درب الإقرار بالاختلاف في مفهومه الثاني، أي «الإنساني»، فإن المجتمعات العربية لم تقف بعد، في غالبيتها، على عتبة ذلك، ولم يتكرّس فيها بعد شيء اسمه «إنسانية الإنسان». فهذه الأخيرة، والوثوقية ـ التعصّب، ضدان لا يجتمعان.

ـ ٢ ـ

مفهوم «المؤلّف» في الفكر المعاصر

مقدمة:

اتسمت فترة الستينات، وفي فرنسا بالذات، بالتعلّق باللسانيات والبنيوية عامةً وبالتحليل النفساني في طبعته الجديدة مع جاك لاكان. ومن أبرز المفاهيم التي تمّ طرح علامات استفهام حولها مفهوم «المؤلّف»، وذلك من خلال التأكيد على الطبيعة اللغوية لعمل المؤلّف، وعلى كون اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلّف. وقد ترتب عن موت المؤلّف هذا، ميلاد النصّ أو «الكتابة». . وهو ميلاد لم يعد معه يُنظر إلى النصّ على أنه رصف كلمات تولّد معنى وحيداً، بل صار يُنظر إليه على أنه فضاء متعدد الأبعاد، أي أنه نسيج اقتباسات تتمازج فيه كتابات متعدّدة، وتتعارض من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالة.

ويتمثّل غرضنا، في هذا البحث، في أن نتناول بالدرس أغلب النصوص التي خلخلت مفهوم المؤلّف، إما باعتباره حديث النشأة ووليد المجتمعات الغربية الحديثة منذ بداية النهضة، مثلما

يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو وورولان بارط؛ أو بالثورة على مسرح المؤلِّف، مثلما نادى بذلك الكاتب والمفكّر الفرنسي أنطونان أرطو؛ أو طرح مسألة الكتابة من منظور يعتبر الكاتب صنيع اللغة ونتاج ألاعيبها التي تقضي على كل صوت وعلى كل أصل. إن الكتابة تأليف ولفٌّ وزوغان تتيه فيه الذاتية الفاعلة وتضيع فيه كل هوية، كما صرّح بذلك موريس بلانشو؛ أو إثارة مسألة المؤلِّف في الثقافة العربية القديمة، كما فعل ذلك عبد الفتاح كيليطو.

وسوف نتساءل في الأخير عما إذا كانت أطروحة «موت المؤلِّف» واحتجابه وانسحابه قد بدأت تعرف بعض الأفول مؤذنة بـ «رجعة المؤلِّف» أو بنشور صورة من صوره؟

ميلاد «المؤلِّف» في التجربة الثقافية الغربية الحديثة:

في نظام الخطاب[1] يوضّح ميشيل فوكو أن «مبدأ المؤلِّف» كمبدأ لتجميع الخطابات وكأصل ووحدة لمعانيها وبؤرة تماسكها، يرجع ظهوره إلى القرن السابع عشر. ففي هذا الأخير، أصبح الخطاب يتخذ هوية فردية تحدّ من عشوائيته بإسناده إلى ذاتٍ هي مصدر تفسيره وتبريره والتغلّب على صعابه وتناقضاته واكتشاف دوافعه ورغباته. لكن الملاحظ أن الإسناد لم يكن يلعب دوماً الدور ذاته. ففي نظام كنظام الخطاب العلمي، كان

(١) Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, 1971, pp.28. صدرت للكتاب ترجمة عربية أنجزها الأستاذ أحمد السلطاني ضمن كتاب: جنيالوجيا المعرفة، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ٥.

الإسناد في القرون الوسطى يُعدّ ضرورة ملحة؛ كان علامة على الحقيقة وشاهداً عليها. والذي يهمّ في أية قضية هو إسنادها إلى مؤلِّفها مهما تكن قيمتها العلمية. بيد أن هذه الوظيفة أخذت تتلاشى في الخطاب العلمي منذ القرن السابع عشر، إذ لم يعد الأمر يعدو وضع اسم بجانب نظرية وقانون... ولكن في نظام الخطاب الأدبي وانطلاقاً من الفترة نفسها، ظلّت وظيفة المؤلِّف، على العكس، تتعزّز. وإنّ كل تلك الخطابات وألوان الكوميديا والدراما التي كُتب لها أن تنتشر غفلة تقريباً من أسماء أصحابها، لم يعد بإمكانها أن تُقبل إلاّ مقترنة باسم المؤلِّف ومنوطة بوظيفته، وإلاّ تمّ التساؤل عن مصدرها؟ وعمن كتبها؟ ومن أين أتت؟ وبدأ يُطلب من المؤلِّف أن يراعي وحدة النصّ الذي يوقّعه، وأن يكشف سر المعنى الذي يخترق أعماله والكيفية التي ترتبط بها هذه الأعمال بحياته الشخصية وتجاربه في الحياة. فالمؤلِّف هو الذي يهب لغة التخييل المحيِّرة وحدتها وعقدة تلاحمها وسبكها[1].

وفي السياق نفسه يؤكد رولان بارط أن المؤلِّف شخصية حديثة النشأة، وهي من دون شك وليدة المجتمع الغربي الذي انتبه إلى قيمة الفرد أو الشخص[2]. وما زال المؤلِّف يسود مطولات تاريخ الأدب وتراجم الكتّاب بل وحتى في وعي الأدباء الذين يحرصون على ربط أشخاصهم بأعمالهم عن طريق كتابة مذكراتهم الشخصية. إن صورة الأدب التي يمكن أن نلفيها في

(١) المرجع نفسه، الترجمة العربية، ص ١٣.

(٢) Roland Barthes, «La mort de l'auteur», in *Le bruissement de la langue*, Paris, 1954. للمقال ترجمة عربية أنجزها عبد السلام بنعبد العالي ضمن كتاب درس السيميولوجيا، الدار البيضاء، ١٩٨٦، انظر ص ٨٦.

الثقافة المتداولة تتمركز أساساً حول المؤلِّف وشخصه وتاريخه وأذواقه وأهوائه. وما زال النقد يردد، في معظم الأحوال، أن أعمال بودلير وليدة فشل «الإنسان بودلير»، وأن أعمال ڤان غوغ وليدة جنونه، وأعمال تشايكوفسكي وليدة نقائصه.. وهكذا يُبحث دوماً عن تفسير للعمل من جهة مَنْ أنتجه، كما لو أن وراء ما يرمز إليه الوهم، بشفافية متفاوتة، صوت شخص وحيد بعينه هو المؤلِّف الذي يبوح بـ«أسراره»[1].

ولو وقفنا ملياً عند العوامل التي يعتبر بارط أنها كانت وراء نشأة شخصية المؤلِّف، للاحظنا أن لها صلة قوية ومتينة بتلك التي ذكرها ميشيل فوكو، في موضع آخر، وبالذات في كتابه الشهير **الكلمات والأشياء** بخصوص حديثه عن «إبستمية» النظام، أو «النظام المعرفي» للقرنين السابع عشر والثامن عشر.

لقد كان القرن السادس عشر يعتبر أن اللغة تملك في ذاتها مبدأها الداخلي؛ تتكاثر في صورة توالد للخطابات يشرح بعضها بعضاً ويؤوّله: أي يقول شيئاً شبيهاً به[2].

أما اعتباراً من القرن السابع عشر فقد أصبح يُنظر إلى اللغة على أنها علامات تدلّ على ما تعنيه. أي أنها لم تعد تملك في ذاتها مبدأها الداخلي، لذا بدأ التساؤل في العصر الكلاسيكي عن الكيفية التي تدلّ بها العلامات وترتبط بما تعنيه؟ وهو سؤال

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(٢) M.Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, 1966, p.69. الكلمات والأشياء، ترجمة: سالم يفوت، ب. عرودكي، ج. أبي صالح، ك. أسطفان، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٨- ٥٩.

سيجيب عنه العصر الكلاسيكي بتحليل التصوّر والتمثيل. وسيجيب عنه الفكر الحديث بتحليل المعنى والمغزى (أي الدلالة). ولكن لهذا السبب نفسه لن تكون اللغة شيئاً أكثر من حالة خاصة من التمثيل (في نظر العصر الكلاسيكي)، ومن المغزى والدلالة (في نظرنا). لذا تمّ تعليق أولوية الكتابة، كما تلاشت الروابط المتينة بين المرئي والمقروء، فانفصلت الأشياء عن الكلمات، وتكرّست العين للرؤية وللرؤية فقط والأذن للسماع فقط؛ وستكون مهمة الخطاب أن يقول ما هو قائم، إلاّ أنه لن يكون شيئاً آخر سوى ما يقول[١].

ثقافة القرن السادس عشر ثقافة لم توجد فيها دلالة للعلامة لأنها كانت ممتصّة في سيادة الشبيه والشبه. أما ثقافة القرنين السابع عشر والثامن عشر، فكانت ثقافة الدال والمدلول حيث غدا نظام العلامات نظاماً ثنائياً يتكوّن من طرفين: الدال والمدلول، وهو ما يعكسه التمثيل: «وعندما انعكست الدلالة في شكل التمثيل - آنذاك - كان الأدب مصنوعاً تماماً من دال ومدلول ويستحق أن يُحلَّل بوصفه كذلك»[٢].

آنذاك كانت، أيضاً، نزعة فرنسيس بيكون المنادية بنقد الأوهام، كل الأوهام، بقصد إرساء دعائم منهج تجريبي جديد يكون بمثابة أداة جديدة تعصم الذهن من الخطأ؛ ونزعة ديكارت العقلانية المنادية بضرورة أن يتبع العقل قواعد جديدة تحسن بها

(١) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، النص الفرنسي، ص ٥٩؛ النص العربي، ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه، النص الفرنسي، ص ٥٩؛ النص العربي، ص ٥٩.

قيادته وتسييره. «فالحقيقة تجد تجلّيها وعلامتها في الإدراك الواضح الجلي والمتميز. وعلى الكلمات أن تترجمها، إنْ استطاعت ذلك؛ لكنها لم تعد تملك الحق في أن تكون علامتها»[1]. وكل ذلك يفترض «ذاتاً» عاقلة تشحن الكلمات بمضامين ودلالات، وتحوّلها إلى علامات تدلّ وتشير. إن العلامةَ تمثيلٌ لمدلولات، وكل تمثيلٍ يفترض ممثلاً، أي من يضع رابطة التمثيل، أي ذاتاً تُحلِّل وتركِّب وتدرك وتجرّد وتستوعب وتتمثّل.

إن كل تحليل للعلامات هو، في الوقت ذاته، فكٌّ لرموز ما تريد العلامات قوله. كما أن كشف المدلول لن يكون سوى تفكير في العلامات التي تدلّ عليه. ومن هنا، فإن الدال والمدلول ليسا مرتبطين إلاّ بمقدار ما يمثّل أحدهما الآخر.

لكن جوهر التفكير في العلامة حدس وتخمين، أي عمل تقوم به المخيّلة والذهن. فمشكل الربط بين الانطباعات والأفكار المجرّدة، ووجود أم عدم وجود دور ما يقوم به الفكر وتصوراته في عملية الربط وإضفاء صفة الانتظام على تلك الانطباعات، كلها ملامح فضاءِ معرفي سمح بميلاد سؤال المعرفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر مثلما طرحه ديكارت وليبنتس وهيوم ولوك وبركلي وكانط.

فسواء كنا مع أنصار قَبْلاَنية العقل أو مع أنصار بَعْدَانيته، أو مع الساعين إلى التوفيق بين الأمرين، فإننا لا نغادر الإشكالية

(١) المرجع نفسه، النص الفرنسي، ص ٧٠؛ النص العربي، ص ٦٨ (بتصرّف).

ذاتها أو الأفق النظري، أفق النظرة المرآوية للمعرفة التي تعتبر هذه الأخيرة عملية تجري بين راءٍ ومرئي، أو بين ذاتٍ وموضوع، أو بين فكرٍ وواقع، تلقي على اللغة تبعات تمثيلهما من خلال تمثيل ما ينعكس من الثاني في الأول. والمُلاحظ، حسب اعتقاد ميشيل فوكو، أن وجود اللغة في العصر الكلاسيكي (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) هو في آنٍ واحد وجود سيد وكتوم: سيد لأن الكلمات قد تلقت مهمة «تمثيل الفكر» والقدرة على ذلك. ولكن التمثيل يعني هنا أنها تمثّل الفكر كما تتمثّله عن طريق التصوُّر؛ وكتوم لأن اللغة في العصر الكلاسيكي ليست موجودة وإنما هي تعمل. فكل وجودها يحتلّ مكانه في دوره التمثيلي التصوّري ويتحدّد به بدقة وينتهي إلى أن يستنفد نفسه فيه[١].

كانت اللغة في القرن السادس عشر إزاء نفسها في حالة من الشرح الدائم. لكن هذا الشرح لا يمكنه أن يتحقق إلا إذا كانت هناك لغة، لغة تسبق في وجودها، بصمت، الخطاب الذي نجعلها تتكلم به؛ فلكي تشرح لا بدّ من الشرط الأولي المطلق: النصّ، **النصّ الأول**؛ وبالعكس، إذا كان العالم تشابكاً من العلامات والكلمات، فكيف نتحدث عنه إذا لم نتحدث عنه في صيغة شرح؟ اعتباراً من العصر الكلاسيكي (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر)، انتشرت اللغة داخل التمثيل، **فانمحى النصُّ الأول**؛ وحده التمثيل بقي في صورة علامات لفظية وظيفتها التعبير والإفصاح، فيصير بذلك خطاباً يبدعه مؤلّف. وعندما

(١) المرجع نفسه، النصّ الفرنسي، ص ٩٢؛ النصّ العربي، ص ٨٥ ـ ٨٦.

يصير هذا الخطاب بدوره موضوع لغة، فإنه صار يطلب منه كيف يعمل؟ كيف يقوم بوظيفته التمثيلية؛ إلى أية تمثيلات يشير؟ وكيف يحلّل ويركّب؟ لقد أخلى الشرح المكان للنقد. فالنقد يُعارض الشرح مثلما يُعارض تحليل شكل مرئي اكتشاف مضمون خفي. «ولكن بما أن هذا الشكل هو شكل تمثيل وتصوّر، فإن النقد لا يستطيع تحليل اللغة إلاّ بتعابير الحقيقة أو الدقة، أو الخصائص، أو القيمة التعبيرية. ومن هنا الدور المختلط للنقد والغموض الذي لم يستطع أبداً التخلّص منه. إنه يستنطق اللغة كما لو كانت محض وظيفة، مجموعاً من الأواليات، لعبة ضخمة مستقلة للعلامات. لكن لا يستطيع أن يفوته، في الوقت ذاته، أن يطرح عليها السؤال عن حقيقتها أو عن كذبها، عن شفافيتها، أو عن عتامتها، أي عن كيفية حضور ما تقوله في الكلمات التي تمثّله بها. إنطلاقاً من هذه الضرورة الأساسية المزدوجة ظهر رويداً رويداً التعارض بين الشكل والمضمون واحتلّ في النهاية المكانة التي نعرفها»[1].

منذ العصر الكلاسيكي، تعارض الشرح والنقد تعارضاً عميقاً. ذلك أن النقد بطرحه للغة في حدود التمثيل والحقيقة، فإنه يُحاكمها ويُنزل من قيمتها، بل ويدنّسها. بينما الشرح بمحافظته على اللغة في فوران كينونتها ووجودها وطرحه أسئلةً حول سرها، فإنه يتوقف أمام وعورة النصّ، ويأخذ على عاتقه المهمة المستحيلة، المتجدّدة على الدوام، بأن يكرّر في ذاته ولادته: إنه يقدّسه[2].

(١) المرجع نفسه، النص الفرنسي، ص ٩٣؛ النصّ العربي، ص ٨٦ ـ ٨٧.
(٢) المرجع نفسه، النصّ الفرنسي، ص ٩٣، النصّ العربي، ص ٨٧.

ويؤكّد فوكو، في السياق نفسه، أن خصومةً نشبت منذ ذلك الوقت، ولما تزل قائمة إلى اليوم، بين طريقتي الشرح والنقد. وما دام ارتباط اللغة بالتمثيل لم يتم فكّه، أو على الأقل، لم يتم تذليله، فإن الخصومة ستظل محتدمة. إننا، كما يرى فوكو، ما زلنا حبيسي التمثيل، لأنه هو الذي يفصلنا عن ثقافة لم تكن توجد فيها دلالة للعلامات، لأنها كانت ممتصّة في سيادة الشبيه. لم يعد هناك شيء في معرفتنا الراهنة يذكّرنا بكينونة اللغة وماديتها. في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان الوجود الخاصّ باللغة وصلابتها القديمة منحلّين في وظيفية التمثيل. ذلك أن قيمة اللغة كانت تكمن في كونها خطاباً، أي طريقة لعمل العلامات، أي الدلالة على شيء: فاللغة بذلك فن في التسمية، تسمية المسميات وأسرها وحبسها كأسماء وإخفائها والدلالة عليها بأسماء أخرى: الخطاب الجزل البليغ.

والحال، أنه على امتداد القرن التاسع عشر، وحتى أيامنا هذه، لم يوجد الأدب في استقلاليته إلاّ بتأليفه نوعاً من «الخطاب المضاد»، جوهره العودة إلى الكينونة الخام المنسية للغة منذ القرن السادس عشر والقطع مع الوظيفة التمثيلية أو الدالة لها[١]. ونذكر بهذا الصدد ثلاثة أسماء لامعة في سماء الشعر والأدب هي: هولدرلين ومالارميه وأنطونان أرطو[٢]. فهؤلاء أكدوا أن الأدب هو الذي يعوّض السير الدلالي للغة ولا يكرّسه ويؤكده. فكينونة اللغة تلمع معهم من جديد على حدود الثقافة الغربية وفي قلبها.

---

(١) المرجع نفسه، النصّ الفرنسي، ص ٥٩؛ النصّ العربي، ص ٥٩.

(٢) Holderlin, Mallarmé, Antonin Artaud.

ويعتبر رولان بارط أن مالارميه «كان أول من تبيَّن وتنبأ بضرورة إحلاء اللغة ذاتها محل من كان حتى ذلك الوقت يُعدّ مالكاً لها. فاللغة في رأيه، كما في رأينا، هي التي تتكلّم وليس المؤلِّف؛ فأنْ أكتب معناه أن أبلغ عن طريق محو أولي شخصي (هذا المحو الذي ينبغي أن نميّزه عن الموضوعية التي كان يقول بها كتّاب القصة الواقعية)، تلك النقطة التي لا تعمل فيها إلاّ اللغة وليس "أنا"»[1].

وفي معنى مشابه يقول أرطو:

- «اعلم أني حين نويت أن أكتب ضاعت مني كلماتي.. . تنساب الكلمات كحصى يجرفها سيل عرم».

- «تعلمون أنه من المتعذر على المرء أن يمتلك ناصية تفكيره. ذلك أننا لا نتوفر، كي نفكّر، سوى على صور، وعلى كلمات تتكلمها تلك الصور..».

- «أنْ نكتب معناه أن نمنع التفكير من أن يصول ويجول وسط الأشكال في حركة تشبه حركة الشهيق والزفير. ذلك أن الكتابة تقوم بعملية تثبيت للفكر تجعله يتبلور في شكل واحد ينظر إلى باقي الأشكال من خلاله. ومن ذلك الشكل تنشأ الصنمية..».

- «ينبغي أن نمنح الكلمات القيمة التي تكون لها في الأحلام..»[2].

(١) رولان بارط، م، س، ص ٨٢ - ٨٣.

(٢) Cit. in: Marcelin Pleynet, *La matière pensée*, Colloque de Cerisy: *Artaud*, Paris, 1973, p.140.

أرطو والثورة على مسرح «المؤلِّف»:

يُعتبر أرطو (١٨٩٦ ـ ١٩٤٨) واحداً من المنظِّرين الذين ثاروا على مفهوم «المؤلِّف» في المسرح على الخصوص. فقد اشتهر كشاعر وممثل ومخرج مسرحي اعتنق في وقت من الأوقات الأفكار السريالية. ولعل أبرز مؤلَّفاته كتاب المسرح والتناسخ[١]، تناول فيه بالدرس، وبأسلوب متفرد، قضايا مثل «الإخراج والميتافيزيقا»، و«المسرح الخيميائي»، و«المسرح الشرقي والمسرح الغربي»، و«حاجتنا إلى أن نتخلص من الأعمال الأدبية»، و«مسرح القساوة»، و«رسائل في اللغة»... إلخ.

فهو يعتقد أن من بين العوامل التي خلقت جو الاختناق الذي نعيشه، دون بارقة أمل تبشّر بانقشاع غيومه، تقديس ما هو مكتوب أو مُصاغ أو مرسوم، كما لو كان هدف لغة التعبير ـ الهدف النهائي والأخير ـ هو إزاحة الأشياء جانباً وقتلها. علينا أن نتخلّص من فكرة أن الأعمال الأدبية وقفٌ على النخبة أو الخاصّة أو الصفوة، والعامة لا تفهمها. إن أعمال الماضي صالحة للماضي ولا تصلح لنا. إن من حقنا أن نردد ما قيل وأن نقول شيئاً لم يقله سابقونا، بالكيفية التي تحلو لنا والتي تستجيب بشكل مباشر لمتطلبات الراهن ومشاعر كل الناس.

لنترك للمتفيقهين نقد النصوص، وللمهتمّين بعلم الجمال نقد الصور والأشكال، ولنقرَّ بأن ما قيل لم يعد ثمة داعٍ لقوله ثانيةً، وبأن العبارة لا تُقال مرتين ولا يمكنها أن تحيا حياتينِ، وأن

(١) Antonin Artaud, *Le théatre et son double*, Paris, (1964), 1994.

كل كلام مآله الموت بمجرد ما يتمّ النطق به، ويلفظ أنفاسه بمجرد ما يتمّ التلفظ به، وليس له من معنى إلا ضمن الوضع السلوكي الذي قيل فيه، وأن المسرح هو المكان الوحيد في العالم حيث الإشارة أو الإيماءة أو الحركة لا تُؤدّى مرتين[١].

وإذا كان عامّة الناس لا يُقبلون على الأعمال الأدبية، فلأنها أدبية، أي حُنِّطت في أشكال لتستجيب لمقتضيات العصر. وبدلاً من أن نتهم الجمهور، علينا أن نتجه بأصابع الاتهام إلى الشاشة، أو إلى ذلك الشكل الجديد من أشكال الوثنية والصنمية المتمثّل في الجمود على الأعمال الأدبية، والذي يعكس مظهراً من مظاهر الجمود على التقليد الذي يطبع سلوك ومواقف الطبقة البرجوازية[٢].

لأجل ذلك اقترح أرطو ما سمّاه «مسرح القساوة». ولا يتعلّق الأمر لديه بالمعنى الحرفي لهذه الأخيرة، أو بمسرح دموي فظ خشن، بل بمعنى مختلف ومغاير: «نريد أن نجعل من المسرح حقيقة واقعية تكسب ثقتنا فيها، وتحمل للقلب والمشاعر ذلك النبض الحيّ الذي يتطلّبه كل إحساس حقيقي (...). عندئذٍ سوف يعتقد الجمهور في أحلام المسرح شريطة أن يتعامل معها على أنها أحلام وليست صورة للواقع؛ وشريطة أن تطلق (الأحلام) العنان لحرية الجمهور السحرية على التوهم والحلم والتخيّل، والتي لا يتمكّن من التعرّف عليها إلا موسومة بالرعب

(١) *Ibid.*, p.117.

(٢) *Ibid.*, pp.117-118.

ومدموغة بالقساوة»[1].

يتعلق الأمر، إذن، بجعل المسرح، في معناه الحصري للفظ، وظيفةً، أي وسيلة للوهم الحقيقي، تباغت المتفرج بسيلٍ متتالٍ من الأحلام حيث ميول الجمهور المتفرّج إلى الجريمة، ووساوسه الإيروسية، وأوهامه الكاذبة، ونظراته الطوباوية إلى الحياة والأشياء، ونزوعاته الوحشية، يطفو بعضها فوق بعض ليطفح على صعيد مشاعره الداخلية[2].

ولم يثبت البتة، في اعتقاد أرطو، أن لغة الكلمات هي اللغة الوحيدة الممكنة لذلك. إن عليها أن تخلي المكان، على الخشبة، للغة الإشارات والدلائل. فالطابع الموضوعي لهذه اللغة الأخيرة يجعلها أكثر بلاغة وغنى وتبليغاً. وبجانب ثقافة الكلمات، ثمة ثقافة الإشارات والإيماءات والحركات الجسمية؛ إنها تقول ما تعجز اللغة، لغة الكلمات، عن قوله، أو ما لا تكاد تقوله.

لذا، يصرّح أرطو بأنه لا يخرج المسرحيات المكتوبة، أي تلك التي تستند إلى نصّ كتبه مؤلف ما. لا يكتب سيناريو المسرحية أو حوارها سلفاً كي لا يكبّل الممثلين بكلام يكون عليهم استظهاره. بل يؤمن بأن المسرحية تُكتب فوق الخشبة، أي تُبتكر، بلغةٍ كلماتها الإشارات والإيماءات والإشارات الجسدية والديكور[3]، لا تكون فيه الهيمنة للغة الكلمات. فهذه الأخيرة لن تمثّل في المسرحية إلاّ أمراً استلزمته الضرورة، ضرورة

(١) *Ibid.*, pp.133 - 134.

(٢) *Ibid.*, p. 141

(٣) *Ibid.*, p.173.

المشهد. «فالتأليف والإبداع بدلاً من أن ينسجهما دماغ مؤلِّف، يتمّان على الطبيعة نفسها، داخل الفضاء الواقعي، دون أن يمسّ ذلك في شيء من الغاية النهائية التي سوف تظل دقيقة ومحدّدة شأنها شأن نتيجة أي عمل مكتوب، بل قد تفوقها من حيث الغنى والثراء الموضوعي»[1].

فالقساوة لا تعني الفظاظة السادية المنبعثة من انحرافات سلوكية، بل تعني ربط المسرح بالحياة. بل إن ثمة ترادفاً بين «القساوة» و«الحياة» في رأي أرطو، أو بينها وبين «الضرورة» و«الفيض المسترسل والمتجدد». «على المسرح أن يكون نظيراً للحياة، لا الحياة الفردية، أي ذلك الجانب الفردي للحياة حيث غلبة الأمزجة، بل لذلك الضرب من الحياة المنطلقة التي تزيح جانباً الفردية الذاتية، فيصبح الإنسان مجرد نتاج ومفعول»[2].

ومن بين أبرز النتائج التي ينتهي إليها أرطو بهذا الخصوص:

١ ـ ليس من حق أي كان أن يعتبر نفسه مؤلِّفاً، أي مبدعاً، عدا مَنْ له صلة مباشرة بقيادة المشهد وبإحكام خيوط ما يجري فوق الخشبة. كل مَنْ يؤدي دوراً على الخشبة فهو مبدع ومؤلِّف. وما يُعاب بالذات على المسرح في فرنسا، وفي الغرب عامةً، أنه لا يعتبر اللغة لغةً ما لم تكن مكتوبة ثم منطوقة، أي ما لم تكن لغة مُتكلماً بها تحيل إلى نصّ مكتوب[3]. إن ما يعيبه أرطو على

(١) *Ibid.*, p 173

(٢) *Ibid.*, p. 180.

(٣) *Ibid.*, p. 182.

المسرح الغربي أنه مسرح «نصّي»، النصّ فيه هو كل شيء، هو المبتدأ والخبر. . إنه مسرح يؤلّه لغة الكلمات. «بالنسبة للمسرح، مثلما يُطبَّق لدينا، للكلمة المكتوبة القيمة نفسها التي للكلمة المنطوقة. مما يجعل بعض هواة المسرح يظنون أن المسرحية عندما تُقرأ تثير في النفس لذة وبهجة عظيمة غير تلك التي تثيرها فينا مشاهدتها على الخشبة»[1].

٢ ـ يحايث تأليه لغة الكلمات، اعتقادٌ ضمني مفاده أن ليس للكلمة سوى قيمة خطابية استدلالية، أي قيمة تفسير وإيضاح وإفصاح، وأن غاية الكلمة هي تحديد المعنى وحصره، وتطويق الفكرة بسياج يمنعها من أن تتعدى حدودها المعيّنة. ومن الأمور التي تكرست منذ أكثر من أربعة قرون، وفي فرنسا بالذات، استعمال الكلمة في المسرح في معنى محدّد وواضح، وانتقاء الموضوعات ذات المغازي النفسية. فتمّ بذلك تغييب التخييل إنْ لم نقل إقصاؤه.

٣ ـ الحاجة إلى تحرير المسرح والكلام وتركهما لحالهما. فالإصرار على جعل شخصيات المسرحية تتكلّم عن عواطفها وأهوائها ورغباتها ودوافعها الذاتية الداخلية، حيث تقوم الكلمة الواحدة مقام العديد من الإيماءات وتحلّ محلها ما دام الأمر يتعلّق بتبليغ المشاهد ما يُراد تبليغه، بدقة ووضوح ـ جعل المسرح يفقد المبرر الحقيقي لوجوده. يجب كبت الكلام كي تتكلم الحياة ويتم الإنصات إليها؛ يجب كبت حوار الممثلين ليبدأ حوار

(١) *Ibid.*, p. 183.

الحياة. «ففي الحوار [الذي يركن إليه المسرح] تتجلى بوضوح سيكولوجية الغرب المتمثّلة في رزوحه تحت هاجس الكلمة الواضحة الشفّافة التي تقول كل شيء. أما المسرح الشرقي، فإنه يحفظ للكلمات شيئاً من القيمة التصريحية ما دام المعنى الواضح ليس كل شيء بالنسبة للكلمة، فهناك موسيقى الكلام وجرسه الذي يخاطب اللاشعور مباشرة. لأجل ذلك لا توجد في المسرح الشرقي لغة الكلام، بل توجد فيه لغة الإشارات والحركات والإيماءات والتي لا تقلّ، من وجهة نظر التفكير المتحرك، قيمة تصريحية وإفصاحية عن اللغة الأولى. في الشرق تتبوأ لغة الإشارات مكانة أعلى من مكانة لغة الكلام، كما تُعزى لها قوى سحرية مباشرة. إنها لغة يُراد لها ألا تخاطب الذهن فحسب، بل وحتى المشاعر، والتي من خلالها تبلغ مناطق إحساس أكثر غنى وثراء وخصوبة»[1].

٤ ـ في المسرح الغربي يُنظر إلى المؤلّف على أنه يمتلك لغة الكلام ويتصرّف فيها، أما المخرج فهو مجرد خادم ينفّذ طلبات سيده المؤلّف. أي أن المخرج صانع ماهر يمتلك مهارات التنفيذ فحسب والتي تتخذ شكل اقتباس النصّ وتحويله من عمل مكتوب إلى عمل ممسرح، وبالتالي ترجمته من لغة إلى أخرى. إن ما يسمح بإمكان مثل هذا التصوّر لتلك العلاقة التراتبية القائمة على الخلط المفضي إلى انمحاء المخرج أمام المؤلّف أو اعتباره مجرد ظل زائف له، هو الاعتقاد بأن لغة الكلمات أسمى من سائر

(١) *Ibid.*, pp. 184 - 185.

اللغات وأن المسرح لا يقبل سواها لغةً.

٥ ـ لا بدّ من العودة إلى الحركات الجسدية التي هي أساس قوة لغة الكلمات. عندئذٍ فقط يختفي الجانب المنطقي والخطابي للغة فاسحاً المجال أمام جانبها المادي الانفعالي. أي بدلاً من أن يُنظر إلى الكلمات من زاوية ما تدلّ عليه أو ما تريد قوله، يتمّ النظر إليها من جانبها الصوتي، أي كحركات تشبه تلك التي تزخر بها الحياة؛ حركات تتكلّم مثلما تنطق بنفسها وتتكلّم موضوعات لوحات بعض الرسامين. حينئذٍ، وبدلاً من أن يكون الضوء مجرد ديكور، فإنه يغدو لغة حقيقية، كما تنتظم أشياء المشهد لتتخذ صورة أشكال حيّة مليئة بالدلالات. إنها لغة لا يمتلكها سوى المخرج وحده[١].

نعلم جيداً، كما يقول أرطو، أن لغة الإشارات والحركات والإيماء والرقص والموسيقى أقلّ قدرة على تحليل مزاج شخصية مسرحية ورواية خواطرها وأشجانها الإنسانية والإفصاح عن تقلّبات مشاعرها وأحوالها النفسية من لغة الكلمات. لكن من قال إن هدف المسرح هو تحليل المزاج والإفصاح عن المكنون الداخلي للشخصيات المسرحية وحلّ النزاعات والصراعات العاطفية والسيكولوجيّة.. وغير ذلك من الأوهام التي يرزح تحت نيرها مسرحنا المعاصر؟[٢].

* * *

(١) *Ibid.*, p. 186.

(٢) *Ibid.*, pp.61 - 62.

خصّص جاك دريدا في **الكتابة والاختلاف** فصلاً لمسرح القساوة ونهاية التمثيل[1]، ينطلق فيه من نصّ لأرطو ورد في إحدى **رسائله في القساوة** جاء فيه: «إن الرقص، وبالتالي المسرح، لم يبدأ في الوجود بعد». كما جاء في مقطع سابق عليه أن المسرح هو «التأكيد على ضرورة رهيبة لا مفر منها»[2]، ألا وهي ضرورة وضع حدّ أو نهاية لمسرح العرض والتمثيل. **فمسرح القساوة ليس تمثيلاً** Représentation، بل هو الحياة نفسها بكل ما تحمله مما هو غير قابل للتمثيل. الحياة هي الأصل غير القابل للتمثيل. هذه الحياة تحمل الإنسان، لكنها ليست حياة الإنسان بالدرجة الأولى. وفي هذه النقطة بالذات يريد أرطو، كما يرى دريدا، «أن يقطع مع مفهوم "المحاكاة" مثلما بلورته الاستيطيقا الأرسطية والتي حكمت تاريخ وميتافيزيقا الفن الغربي. ولا أفضل من المسرح ليكون المحلّ الأول والمتميّز للإطاحة بمفهوم المحاكاة. وذلك بمضاهاة الحياة، لا الحياة الفردية حيث هيمنة الطبائع والأمزجة النفسية الفردية، بل الحياة المحرّرة، حيث الفرد والإنسان ليسا أكثر من مجرد انعكاس»[3].

يتجلى حضور الإنسان في المسرح الغربي ورزوح هذا الأخير تحت نير إشكالية التمثيل، في هيمنة الكلام أو إرادة الكلام عليه، وكأن ثمة عقلاً أو «لوغوساً» أول يحكم خيوط المشهد، مثلما يحكم الله خيوط الكون، وكأن المسرح كذلك

(١) J.Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, pp.341 ff.

(٢) *Ibid.*, p. 368.

(٣) *Ibid.*, p. 343.

فضاءٌ لاهوتي[1]. لذا فإن الممارسة المسرحية للقساوة تجد ملجأها في فضاء غير لاهوتي، أو على الأصحّ، تفرزه.

يظل المشهد المسرحي لاهوتياً طالما ظلّت بنيته تنطوي على العناصر التالية: مؤلّف ـ خالق وغائب، مسلّح بنصّ، لكنه يحكم من بعيد خيوط العرض، يراقبه ويوجده ويتحكّم في زمنه ومعناه، تاركاً إياه (أي العرض) يمثل ذلك المعنى ويبسطه من خلال بسط «محتوى» النصّ وأفكار مؤلّفه ومقاصده ويمثّلها عن طريق ذوات تنفيذية هي المخرج والممثلون الذين يمثّلون فكر المؤلّف ـ الخالق ويؤدونه بوفاء وأمانة أمام جمهور سلبي «يستهلك» و«يتلذذ»، مهمته أن «يرى» و«يبصر» و«يشاهد» عرضاً مسطحاً عديم العمق والسمك.

تلك هي البنية العامة للتمثيل، التي تشكّل عماد المسرح الكلاسيكي. ويعتقد دريدا أنها بنية لم تتعرّض للتعديل والخلخلة، فجميع الثورات المسرحية كرّستها وأبقت عليها كما هي، بل غالباً ما رامت ترميمها وصيانتها. والنص الملقى أو الكلام أو الخطاب المنقول، هو الذي يضمن حركة التمثيل[2]. إنه نصّ يتم إلقاؤه تحت رقابة «الملقّن» الذي يتابع ما يُقال من كوّته تحت الخشبة، ويتدخل بين الفينة والأخرى لإنقاذ الموقف كلما حدث تعثر في الكلام أو شرود عن النصّ؛ يتدخل ليلقّن الممثل ويذكّره بالنصّ المنسي. وجميع الأشكال التشكيلية أو الموسيقية التي أُدخلت على المسرح الغربي، مهما كانت

---

(١) *Ibid.*, p. 345.

(٢) *Ibid.*, p. 346.

أهميتها، لا تقوم في أفضل الأحوال إلا بتوضيح وتزيين وخدمة نصّ أو «لوغوس» أصلي. هذا لا يعني، بالطبع، أننا، حتى نكون أوفياء لأرطو، يكفي أن نمنح «المخرج» أهميةً أكبر من تلك التي كانت له كخادم ومنفّذ لإرادة المؤلّف، مع الاحتفاظ ببنية المسرح الكلاسيكي كما هي[1].

إن بنية المسرح الكلاسيكي هي **تشخيص** نصّ أو فكرة أو خطاب أو ما شابه ذلك، موجود بشكل سابق، أمام نظّار أو مشاهدين، أي إقامة علاقة بين راءٍ ومرئي، أو بين ذات وموضوع: ذات تشاهد عرضاً أو مشهداً أُخرج على منوال نصّ مكتوب أو كنظير له. **والثورة على المسرح الكلاسيكي لا تتمّ إلا بالثورة على تلك البنية، أي بنية التمثيل**. «ومن المؤكد أن المسرح لن يظل مسرح تمثيل طالما كفّ عن أن يكون كمثل إيضاح حسّي لنصّ مكتوب من قبل، أو مفكَّر فيه، أو معيش خارج الإيضاح، بحيث لن يقوم هذا الأخير سوى بتكراره عوضاً عن أن يكون لحمته وسداه. لن يعود هذا المسرح ليكرّر حاضراً وليعيد من جديد إحضار حاضر من مكان آخر، وزمن سابق عليه؛ حاضر يتوفر على امتلائه بشكل سابق على حضوره على الخشبة، أي يملك حضوره في ذاته كحضور «اللوغوس» والله»[2].

مسرح القساوة إذن يحطم علاقة الرائي بالمرئي، أو المُشاهد بالمَشاهد. ذلك أن التمثيل فيه يشمل المُشاهد ويشركه،

(1) *Ibid.*, pp. 346 - 347.

(2) *Ibid.*, p. 348.

فينتفي بذلك التمثيل والعرض ويصبحان تمثيلاً أصلياً، أي نشراً وبسطاً لفضاء يعجز أي كلام عن تلخيصه أو الإحاطة به، واستدعاء لزمن آخر غير الزمن الخطي، زمن الكلام.

إن القساوة الوحيدة التي تطبع مسرح القساوة (والذي هو اسم على غير مسمى)، هي قساوة «**قتل الأب**» بمعناه النيتشوي والفرويدي. والأب هنا هو المؤلّف والنص. «إن أصل المسرح، مثلما يتعيّن تأسيسه من جديد، هو يد مرفوعة ضد حامل "اللوغوس" المتحكّم فيه؛ ضد الأب؛ ضد إله مسرح خاضع لسلطة الكلام والنصّ». فلا أحد يحقّ له، في نظر أرطو، أن يدعو نفسه مؤلّفاً ما عدا مَنْ لهم صلة مباشرة بالمشهد[1].

موريس بلانشو ومسألة الكتابة:

يُمكن القول إن عمليات الكتابة والقراءة والتفكير تشكّل، في زعم موريس بلانشو، عملية واحدة؛ أو هي على الأصحّ ثلاثة أقطاب للفعل الواحد نفسه: إنه فعل الكتابة. ذلك أن هذا الأخير يستدعي الفعلين الآخرين. بيد أن الكتابة لا تفترض بالضرورة كاتباً أو مؤلّفاً؛ ذلك أن «من يكتب عملاً ما فهو لا يملك قياد ما يفعل. ومن كتب عملاً ما، فإن عمله يفلت من يديه. ويعني هذا أنه كمؤلّف ينسحب وبدون أن يعلم بذلك. وعدم علمه يجعله يصرّ على الاعتقاد بأنه صاحب العمل ومؤلفه»[2]. أنْ أكتب، معناه أنْ أقطع الصلة التي تربطني بالكلام، وأحطّم الروابط التي تشدّني إلى الاعتقاد

(١) *Ibid.*, p. 350.

(٢) M.Blanchot, *L'espace littéraire*, (1955), Paris, 1991. p.14.

بأنني أنا الذي أتكلم بدل الأشياء، وإلى «ضمير المتكلّم»[1].

إنّ ما يحصل أثناء الكتابة، وخاصةً داخل الكتابة السردية، هو أن دور المؤلِّف كذاتٍ يُزاح جانباً، يُلغى وينمحي. والذات التي تكتب تتحوّل إلى ذات مكتوبة، أي لا تكون ذاتاً[2]؛ إنها تغدو «لا ـ ذاتاً»، أو ضميراً للغائب، أو فعلاً مبنياً للمجهول حيث لا تكون الإحالة على اسم بعينه. فضمير المتكلم لا يغدو أبداً ذاتاً حتى في الأوقات التي يحيل عليها. وفي هذا الصدّد، وخلافاً لديكارت والديكارتية، يصرّح بلانشو قائلاً: «أنا أفكر إذن فأنا لست موجوداً»[3]، مريداً بذلك معاكسة التقليد الفلسفي الممتد من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، والذي كرّس فلسفة الذاتية والهوية والحضور. ونعني بهذا: التمثيل أو التمثّل من حيث هو وضع الشيء أمام الذات وانطلاقاً منها. فمنذ ديكارت، أصبح **الأنا** الموضوع المتميز والمفضّل للميتافيزيقا، وستصبح **الحقيقة** تتحدد كموضوع للتمثل، كيقين للتمثّل[4].

وتجدر الإشارة إلى أن بلانشو متأثر بكبار الفلاسفة المعاصرين أمثال نيتشه وهيدغر، وسارتر وليڤيناس.. وقارىء جيد لهم رغم ميوله الأدبية والسردية.

يعني «انعدام الذات» لدى بلانشو غيابها، إنسلابها، دون أن يكون السلب مرحلة من مراحل الإيجاب. الذات سلب أو

---

(١) *Ibid.*, p.21.

(٢) Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, 1971, p.84.

(٣) M.Blanchot, *Thomas l'Obscur*, Paris, 1941, p.179.

(٤) M.Heidegger, *Nietzsche II*, Trad. P. Klossowski, Paris, 1971, p. 183.

عدم. وبوصفها كذلك فهي لغة، ما دامت لا تنتمي إلى ذاتها وليست شيئاً في ذاته. لذا، فإن فضاءها ليس هو العقل أو الفهم الإنساني، بل المتخيّل. ليست الذات ذلك الذي يقول شيئاً ما، ولا ذلك الشيء الذي قيل أو يُقال، بل هي ذلك الانبناء للمجهول الذي يطبع الكلام، ما يقال، ويجعله غفلاً لا يمكن إسناده لأحد كما لا تتحدد هويته ولا يتسم بالحُضور[1].

بموازاة ذلك وانسجاماً معه، يتناول بلانشو علاقة الذات بالغير، منبّهاً إلى أن الغير أو الآخر ليس «أنا آخر» شبيهاً بـ«الذات الموضوع» التي يتكلم عنها موريس ميرلوبونتي[2]: فإذا لم يكن موضوعاً يمكن الإشارة إليه بالإصبع وامتلاكه فلن يكون، بالأولى، «أنا آخر» أعرفه وأتعرّف عليه. «فالعلاقة بين الآخر والأنا ليست علاقة أنا بأنا»[3]. يفترض قيام تداخل بين الذوات في الاعتراف المتبادل بينها أو حتى في علاقة السيد بالعبد نوعاً من الموضوعية أو اتصافاً ممكناً للأنا، أي أنا، بالموضوعية يجعلها تغدو موضوعاً؛ فأكون وأنا أقرأ الآخر أو الغير أقرأ نفسي فيه ويقرأني كما يقرأ نفسه فيّ، فأُصبح بالنسبة له شخصاً ما أو بعبارة أصحّ، شيئاً ما. يرمي بلانشو إلى تعيين موقع خاص بالأنا خارج الموضوعية أو تداخل الذوات، بل يهدف إلى استبعاد مثل ذلك الموقع الخاصّ وإلى زحزحته وإزاحته كمنطقة متميزّة، أو تريد، على الأصح، أن تكون كذلك. إن البحث عن ثخانة الأنا ومتانته في نظر الآخر أو في العمل

(١) F. Collin, *Op. Cit.*, p. 89.

(٢) M. Merleau - Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, 1957.

(٣) M.Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, 1969, p.99.

ليُشكّل بالفعل صيغةً من صيغ تحقّق الأنا، إلا أنه يُعتبر في الوقت ذاته صيغة من صيغ نسيان ضمير المتكلّم[1].

يشغل مشكل «الغير» حيّزاً في تفكير بلانشو لا يقلّ أهميةً عن ذلك الذي تحتله فيه مسألة الكتابة. بل نستطيع القول إن المشكلين مرتبطان ومتلازمان. إذا لم تكن الذات ذاتية فليس بسبب أنها توجد خارج ذاتها أو لأنها موضوع. فمقولتا الذات والموضوع ينبغي إزالتهما من القاموس المعاصر. إذ في عملية الكتابة الأدبية لا يتعلّق الأمر، البتّة، بإظهار أن الكاتب، ما دام لا يتحكّم في زمام ما يكتبه، فهو خاضع للكتابة ويرزح تحت حتمية اللغة ورحمة الكتابة وقهر الأسلوب. فما يُنشىء الكتابة والكاتب ليس اللسان الذي يتوهم أنه يبدع به ما يبدع، وليس البنيات التي يرزح تحت نيرها فتتكلّمه بدلاً من أن يتكلّمها. إذ المشكل هنا ليس مشكل علاقة الكلام ببنية لسان بعينه، بل علاقة الكاتب باللغة. فالذات، وهي تكتب، لا تتحوّل إلى موضوع، موضوع ذات أخرى، بل تغدو غريبة عما كتبته. والكتابة الأدبية ممارسة للغربة، لغربة لا يمكنها أن تغدو موضوع بحث معرفي. الكتابة تجربة اغتراب وانتشار يفقد الهوية؛ إنها ليست تجربة انتصار للشفافية وامتلاك لها، بل انتصار للعتمة[2].

يتعلق الأمر بغربة وليس باغتراب أو استلاب. ولعل بلانشو يقصد بذلك اتصاف ما هو جوّاني ذاتي بالبرّانية؛ تحوّل الداخل إلى خارج وانتشاره. الغربة منفى في غير محل أو مكان، بينما

(١) F.Collin, *Op. Cit.*, p.94.

(٢) *Ibid.*, p.117.

الاغتراب، في معناه الهيغلي على الخصوص، هو خروج من الذات في انتظار العودة إليها ثانية، أي أنه مرحلة من مراحل اكتمال وعي الذات بذاتها وامتلائها.

الغربة نفي للذات في غير منفى. وليس في ذلك، حسب بلانشو، أي انتقاص مما هو إنساني. «فما هو إنساني يظل قائماً حيثما يجرّد الإنسان من سلطة الكلام بضمير المتكلّم، وحيثما يظل يأكل القشور»[1].

وعليه، فإن الهوية لاهوية. وغيابها غياب الاسم، لتلازم الذات والآخر أو الغير. وهو أمر يستدعي الإقلاع عن مماثلة هوية الإنسان بالذات ومماهاتها بها. فأنْ أكون إنساناً معناه أني آخر وغير. **وعماد الهوية ليس الذاتية بل الغيرية**؛ ليس المؤتلف، بل المختلف.

يتبين من كل ما ذكرناه أن بلانشو يعتبر الكتابة غربة ينتفي فيها الكاتب أو المؤلِّف. وهذا ما يمنعنا من ربط الانتاج الأدبي بمنتجه، ومن النظر إليه باعتباره يستخلص معناه من مؤلِّفه.

يعتبر بلانشو الكاتب صنيع اللغة ونتاج ألاعيبها. واللغة التي تتكلّم الكاتب هي دائماً خارج كل محل ولا تنتمي إلى مكان. إن الكاتب يوجد، كما يقول بارط، في البقعة العمياء للإنسان، وهو دائماً في زوغان[2].

(1) M.Blanchot, *L'Entretien infini*, Op. Cit., p.194.

(2) رولان بارط، لذة النص، (١٩٧٣)، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد صفا، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ١٩.

رولان بارط و«موت المؤلِّف»:

يعتبر بارط الكتابة قضاءً على كل صوت وعلى كل أصل. «الكتابة هي هذا الحياد، هذا التأليف واللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة. إنها السواد ـ البياض الذي تضيع فيه كل هوية، ابتداءً من هوية الجسد»[1].

كما يؤكد بارط أن المؤلِّف شخصية حديثة العهد والنشأة، وهي من دون شك وليدة المجتمع الغربي من حيث إنه تنبّه عند نهاية القرون الوسطى ومع ظهور النزعة التجريبية الإنجليزية، والعقلانية الفرنسية والإيمان الفردي الذي واكب حركة الإصلاح الديني، إلى قيمة الفرد أو «الشخص البشري». فلا تصيبنا الدهشة، إذن، إنْ نحن لاحظنا أن النزعة الوضعية في ميدان الأدب، والتي تُعدّ خلاصة الأيديولوجية الرأسمالية، هي التي أولت «شخص المؤلِّف» أهمية. وما زال «المؤلِّف» يسود مطولات تاريخ الأدب وتراجم الكتّاب. والصورة الشائعة والمتداولة للأدب تتمركز أساساً حول المؤلِّف وشخصه وتاريخه وأذواقه وأهوائه. وما زال النقد الأدبي يردد، في معظم الأحوال، أن أعمال فلان وليدة فشله أو إخفاقه، وأن أعمال فلان الثاني وليدة جنونه أو نقائصه. . وهكذا دواليك، «كأنما وراء ما يرمز إليه الوهم بشفافية متفاوتة ثمة صوت شخص وحيد بعينه هو المؤلِّف الذي يبوح بأسراره»[2].

---

(١) رولان بارط، «موت المؤلف» في: عبد السلام بنعبد العالي، درس السيميولوجيا، م.س، ص ٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٨٢.

ويرى بارط أن «مملكة المؤلِّف» بدأ تقويض أركانها منذ أمد طويل في فرنسا مع مالارميه، الذي كان أول من تبيّن وتنبأ بضرورة إحلال اللغة ذاتها محل من كان حتى ذلك الوقت يُعدّ مالكاً لها. فاللغة، في رأي مالارميه، كما في رأي بارط، هي التي تتكلّم وليس المؤلِّف: أنْ أكتب معناه أنْ أبلغ عن طريق محو أولي شخصي (هذا المحو الذي ينبغي أن نميّزه عن الموضوعية التي كان يقول بها كتّاب القصة الواقعية) تلك النقطة التي لا تعمل فيها إلا اللغة وليس «أناه». النقد عند مالارميه يدور بمجموعه حول إلغاء المؤلِّف لصالح الكتابة. كما أن السريالية لما كانت تقول بالكتابة الآلية أو الكتابة المتعددة المؤلِّفين، فإنها ساهمت في نزع الطابع القدسي الذي كانت تتخذه صورة المؤلِّف. وأخيراً، فإن اللسانيات قد مكّنت عملية تقويض المؤلِّف من أداة تحليلية ثمينة، وذلك عندما بيّنت أن عملية القول وإصدار العبارات عملية فارغة في مجموعها، وأنّها يمكن أن تؤدي دورها على أكمل وجه من دون أن تكون هناك ضرورة لإسنادها إلى أشخاص المتحدثين: فمن الناحية اللسانية، ليس المؤلِّف إلا ذلك الذي يكتب مثلما أن الأنا ليس إلا ذلك الذي يقول أنا. إن اللغة تعرف «الفاعل» ولا شأن لها بـ «الشخص»[1].

إن النصّ يوضع ويقرأ بحيث يغيب فيه المؤلِّف على جميع المستويات. ذلك أن النصّ لا ينشأ عن رصف كلمات تولّد معنى وحيداً، وإنما هو فضاء متعدّد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة

(١) المرجع نفسه، ص ٨٤.

وتتعارض من غير أن يكون فيها ما هو أكثر من غيره أصالةً: النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة. يقول بارط: «عندما يبتعد المؤلّف ويحتجب، فإن الزعم بالتنقيب عن "أسرار" النصّ يغدو أمراً غير ذي جدوى. ذلك أن نسبة النصّ إلى مؤلّف معناه إيقاف النصّ وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائياً. إنها إغلاق الكتابة. وهذا التصوّر يلائم النقد أشد الملاءمة، إذ إن النقد يأخذ على عاتقه حينئذٍ الكشف عن المؤلّف (أو حوامله من مجتمع وتاريخ ونفس وحرية) من وراء العمل الأدبي: بالعثور على المؤلّف يكون النصّ وقد وجد "تفسيره" والناقد ضالته. فلا غرابة أن يصبح النقد اليوم (حتى ولو كان جديداً) موضع خلخلة مثل المؤلّف. ذلك أن الكتابة المتعددة لا تتطلّب إلاّ الفرز والتوضيح، وليس فيها تنقيب عن الأسرار: فالبنية يمكن أن ترصد وتتابع خيوطها في جميع لغاتها ومستوياتها، ولكن ليس فيها عمق ينبغي التنقيب فيه. فضاء الكتابة فضاء ينبغي مسحه لا اختراقه. والكتابة لا تنفك تولّد المعاني ولكن قصد تبخيرها: إنها لا تفتأ تحرّر المعنى»[1].

يتبيّن مما ذكرناه أن ميلاد النص، وكذلك ميلاد القارىء، رهنٌ، في اعتقاد بارط، بموت المؤلّف واحتجابه.

مفهوم «المؤلّف» في الثقافة العربية القديمة:

هذا العنوان هو عنوان فرعي لكتاب أصدره المفكّر

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٦.

والباحث المغربي عبد الفتاح كيليطو بعنوان: **الكتابة والتناسخ**[1]. يؤكّد في مطلعه أن «الثقافة العربية الكلاسيكية لا تقبل سرد المحاكاة، حيث يختفي المؤلِّف ليفسح المجال ويترك الكلام لكائنات خيالية، أو لنقلْ بعبارة أصحّ: إنها لا تقبله من غير تحفظ»[2]. ويعني بسرد المحاكاة السرد القائم على إخفاء الهوية. ففي الثقافة العربية الكلاسيكية، لا يكفي لقول ما أن يتوفر على «انتظام خاص» كي يُعتبر نصّاً؛ ينبغي، فضلاً عن ذلك، أن يصدر عن قائل أو مؤلِّف، أي عن مصدر يقع الإجماع على أنه حجة. حينئذٍ يكون كلاماً مشروعاً ينطوي على سلطة، وقولاً مشدوداً إلى مؤلِّف ـ حجّة. وهكذا فقد كان المؤلِّف ـ النكرة أمراً متعذر التصوّر. لذا لم تقبل الثقافة العربية القديمة النصّ المجهول المؤلِّف. ويتجلّى هذا بوضوح في الكيفية التي تمّ التعامل بها مع المجموعات الثلاث من النصوص الّتي شكّلت عماد الثقافة العربية الإسلامية، وهي: **القرآن والحديث والشعر الجاهلي**. فقد وضعت قواعد وضوابط لحمايتها من الوضع والانتحال والتزييف. وما **علم الجرح والتعديل**، بالنسبة للحديث، إلا مظهر لذلك. أما بالنسبة للشعر، فرغم الإقرار الضمني بأنه فضاء متعدد الأبعاد ونسيج اقتباسات تتمازج فيه، ورغم التأكيد على أن نَظْمَهُ يتطلب حفظ أشعار العرب عن ظهر قلب ونسيانها كأنما الشعر

(١) هكذا ترجمه إلى العربية الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٨٥. أما الأصل فهو بالفرنسية: A. Kilito, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe calssique*, Paris, 1984.

(٢) المرجع نفسه، النص المعرّب، ص ١٠.

ترميم لركام سابق وإعادة لصياغته وسبكه ونسخ مرهف متواصل يجعل القطعة الشعرية الواحدة تعيش حيوات عديدة تظهر آثارها وبقاياها. . «إلاّ أن هذه البقايا تكون في بعض الأحيان، كافية للكشف عن تناسخ المقطوعات الذي لا يقلّ غرابة عن تناسخ الألفاظ. فكما أن هناك مختصّين يعنون بحياة اللفظ، أو بحيواته على الأصحّ، فهناك آخرون يهتمّون بتنظيم حيوات المقطوعات وضبطها وجمعها. وهذا ما تخصّه كتب الشعر والبلاغة العربية بباب يحمل عنوان السرقات»[1].

إن السرقات، في حد ذاتها، ليست مذمومة بالضرورة عند النقّاد العرب. صحيح أن الأخذ عن الغير يكون دوماً محط انتقاص، إلاّ أن المسألة هي معرفة ما إذا كان من المستحب أو الممكن الاستغناء عن خطاب الغير. فلا أحد من الشعراء يقدر أن يدّعي السلامة من السرقة. لذا لا مَعنى للكلام عن انغلاق النصّ ما دام في كل بيث أو قصيدة ثمة صدى أبيات وقصائد أخرى. يقول كيليطو: «نكون أمام سرقات كلما أمكن الربط بين نصّ ونصّ آخر سابق عليه أو نصوص أخرى. والاستشهاد هو أيضاً قسم من السرقات؛ وكثير من النقّاد يعرضون له في باب السرقات أو يلحقونه به»[2]. ويدخلون في باب الاستشهاد، **الاقتباس**، أي الاستشهاد بنصّ من القرآن أو الحديث؛ **والتضمين**، أي الاستشهاد ببيت أو أبيات من الشعر؛ وكذا **التلميح** الذي يعني الإشارة إلى حدث أو اسم أو قصة مشهورة. ويمكن، حسب

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.

المؤلِّف، ردّ «كل الحالات المدروسة في باب السرقات إلى التلميح. فما دام كل شاعر في غير مأمن من السرقات، فلا يخلو كل بيت، مبدئياً، من التلميح»[1].

ويُدخل كيليطو في باب «السرقة في الشعر»، متأثراً في ذلك بابن رشيق، صاحب **العمدة**، سرقة المعاني، أي «ما نُقل معناه دون لفظه». ومن أبرز صور ذلك **توليد المعاني**، وهو توليد متواتر، لأن المعنى «يشكو من نقص وحاجة وعدم اكتمال، فيكون على الشعراء إكمال ذلك النقص والارتقاء بالمعنى إلى درجة عالية من الكمال»[2].

أشرنا آنفاً إلى أن علماء الحديث وضعوا ضوابط وقواعد لحمايته من الوضع، ومن أهمّها الحكم بعدالة الراوي وثقته، ثم سلسلة الأسانيد المتصلة للرواة والتي تنتهي إلى الرسول. أما الأحاديث التي تُعتبر موضوعة، فإنه لا يضرب بها عرض الحائط بل يحتفظ بها بعناية، وبالضبط من طرف أولئك الذين يعتبرون أنها موضوعة. ذلك أنها عرفت انتشاراً واسعاً، ونظراً لكثرة من يحفظونها، فإنها قادرة على أن تنبعث ذات يوم. لهذا، فهناك إلى جانب **كُتُب الصحاح** التي تضمّ صحيح الحديث، كتب تضمّ الأحاديث الموضوعة. من بينها، على سبيل المثال، **كتاب الموضوعات** لابن الجوزي، تصدّى فيه هذا الأخير للوضع وأسبابه والدوافع التي تؤدي إليه، ولقواعد ضبط الوضّاع والتشهير بهم ولإحكام الشريعة فيهم.

(١) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨.

من بين تلك الضوابط والقواعد الحمائية أيضاً نقد المتن. فالمفروض في المتن أن يكون كذلك غير قابل للطعن: «فكل حديث رأيته يُخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره»، حسب ابن الجوزي.

وعند جمع الأشعار القديمة تبنّى علماء اللغة، إجمالاً، منهج علماء الحديث. وكانت تزكية «العلماء» و«جهابذة النقد» ضرورية لكي تتخذ قطعة الشعر وجودها الشرعي[1]. وبذلك كرّسوا «نزعة تاريخية نقدية توثيقية» ضد «نزعة جمالية» تدعو إلى اعتبار الأشعار في ذاتها ومن أجل ذاتها بعيداً عن نسبتها إلى مؤلِّف بعينه. فالموقف إزاء قطعة شعرية يختلف بحسب ما إذا كان المتلقي على علم بصحتها أو انتحالها. وغالباً ما تفقد القطعة من قيمتها عندما نكشف أنها وُضعت زيفاً. لا بدّ أن يكون هناك تصوّر ما عن المؤلّف الذي نظمها: «إن القطعة الشعرية تُدْرَك انطلاقاً مما نعرفه مسبقاً عن مؤلِّفها؛ وعندما لا تكون هناك معرفة بهذا المؤلِّف، فإنها تكون مفترضة بالرغم من ذلك؛ إنها خانة شاغرة تنتظر الامتلاء»[2].

فالمحاكاة والانتحال يحتلاّن مكانة هامشية بين الأنواع الأخرى حتى وإنْ بلغا حداً كبيراً من الإتقان. **فالمحاكاة** يمكن أن تكون تحفة رائعة في نوعها، ولكنها لا تكون (إلا في القليل النادر) تحفة رائعة وكفى. وعندما يكون الانتحال صادراً عن مؤلف مشهور، فإنه لا محالة لن يندرج في الهامش، لكنه لن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.

ينجو من الالتباس: فشبح المؤلِّف الزائف يمتد أمام أفقه ويعرقل (أو يغني) تأويله[1].

وحتى في النوادر، كنوادر البخلاء، لا يتخذ الكلام القيمة ذاتها بحسب ما إذا نُسب إلى هذا الشخص وليس إلى غيره. إن الخطاب، مهما كان النوع الذي إليه ينتمي، هو مجال اهتزاز وانتظار مقلق واستعداد احتمالي متوحش. ولن يوقف هذا التساؤل المحيّر ويحدّد دلالة الخطاب العائمة إلاّ الانتساب إلى إسم بعينه. «فكأن الخطاب إنْ هو لم يحمل إسم مؤلّفه، يكون مصدر خطورة ويصير أرضاً غريبة تحار فيها الأقدام، وتختلط الاتجاهات، لغياب نقطة مرجعية مضمونة. يُمكننا أن نقول، انطلاقاً من هذا، إن المتلقي مضطر، أمام خطاب ما، أن يقوم بعمليتين: العملية الأولى عندما يهتم بالخصائص الأسلوبية التي تجعل العبارة منتمية إلى نوع بعينه، وهذا يُساهم في حصر المعنى. ولكن بالرغم من هذا الحصر، فإن الخطاب لا يفتأ يتحرك. ولن يتوقف مد حركته إلا عندما يرسيها اسم مؤلِّفها في مرسى معروف، حيث تقود الطرق إلى أمكنة معهودة (وهذه هي العملية الثانية)»[2]. ويترتب عن ذلك أن المؤلِّف لا يُمكنه أن يهجر النوع الذي حصره داخله الاعتقاد الشائع والذي حطّ فيه نهائياً. فهو سجين مسار محتوم.

يتعرّض عبد الفتاح كيليطو، في أحد فصول كتابه المذكور أعلاه، إلى مسألة التزييف انطلاقاً من نموذج الجاحظ الذي يُصرّح في إحدى رسائله أن الحفاظ على الكتاب أحياناً من الطعن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

والسرقة، أنجح وسيلة فيه وأحسنها هي نسبته إلى مؤلّف قديم حفَّه الزمن بالمجد والشرف كابن المقفع والخليل. . ويحيى بن خالد ومن أشبه هؤلاء. فإذا بالقوم الذين كانوا يطعنون في الكتاب نفسه منسوباً للجاحظ والذي كان أحكم وأمتن، يتهافقون على استنساخه وقراءته منسوباً لغيره رغم أنه كُتب ثانية بصيغة أقل إحكاماً ومتانة. كان الجاحظ يتقّي شرّ الحساد بلجوئه إلى النسبة المزيفة. وبالرغم من ذلك فهو لا يرضى عن ذلك كامل الرضى. إن الراوية لا يتمتع إذا قيس بالمؤلّف ألا بمنزلة ثانوية. صحيح أنه يبحث عنه ويذكر اسمه عندما ينقل الكتاب، لكنه لا يتمتع «بفضيلة من استنبط»، تلك الفضيلة التي ترجع للمؤلّف[1].

إذا كان المؤلّف، في أعين المعاصرين له، منافساً ينبغي التنقيص من قيمته، فإن المؤلّف القديم حجّة تحظى بحسن التقدير. الأموات عادةً ما يكونون مصدر معرفة. وليس من العسير، عند اقتضاء الحال، التماس العذر لأغلاطهم وهفواتهم. ولكن إذا فضح المؤلّف الحقيقي الأمر، فإنه سيفضح أمره في الوقت ذاته. ولن يكون أمامه إلاّ اختيار أحد أمرين: إما أن يتعرّض لنقمة الأحياء المعاصرين له، والتي هي نقمة الحسّاد، أو لشره الأموات الذين يستمرون في البقاء والتألق زوراً على حسابه.

لكن ثمة حلاً آخر: هو أن ينسبه إلى مؤلّف مجهول الاسم، وبإمكانه أن يتبناه فيما بعد بكل سهولة. إذ الكتاب المجهول الاسم، مؤلّف يتيم. وهناك احتمال كبير لتبنّي

(١) المرجع نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

ابن ضائع أكثر من تبني ابن يحمل اسم أب آخر[1]. ويرى كيليطو أن الجاحظ عاش هذه التجربة فعلاً، وقد لاقى صعوبة في ذلك. فمن العسير فصل اسم المؤلّف عن كتابٍ، مع مرور الزمن، خصوصاً إذا ما لقي ذلك الكتاب النجاح وعرف انتشاراً واسعاً. فإذا ما ادّعاه غيره، اقتضى منه ذلك إثبات ادّعائه: إذ لا يكفي للمرء أن يدّعي أنه مؤلّف ليصبح كذلك.

* * *

ليس كتاب كيليطو تأريخاً لمفهوم «المؤلّف» في الثقافة العربية الكلاسيكية بالمعنى القوي لكلمة تأريخ، بل هو رصد للشروط التي سمحت بإمكان «المؤلّف» وإمكان وظائفه وأشكاله وصوره.

لقد رفضت هذه الثقافة قبول خطابٍ ما لم يكن منوطاً بمؤلّف. كما رفضت الأعمال المجهولة المؤلّف أو غير المنسوبة لمؤلّفين. إن النصّ سواء كان قولاً أو عملاً أدبياً أو نصّاً دينياً لا بدّ له من قائل تثبت القرائن والحجج أنه قائله فعلاً. إن الانتساب إلى اسم معيّن هو ما يعطي الخطاب مشروعيته ومبرّر وجوده.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إن إسهاب كيليطو في الكلام عن نقل النصوص وارتحالها وانتحالها، من خلال إثارة مسألة السرقات والتزييف.. باعتبارها ليست مذمومة، في حد ذاتها، وإنْ كانت دوماً محطّ انتقاص، لا يبيح بأي حال قراءة الأمر انطلاقاً من هموم برزت مع فترة الستينات. ذلك أن بعض

(١) المرجع نفسه، ص ٨٣.

الذين قرأوا كتاب كيليطو عثروا في «السرقات الأدبية» و«التزييف» . . . على مناسبة ثمينة لاستعادة آراء عبّر عنها بارط ودولوز ودريدا ونيتشه . .[1] . هذا رغم التحذير الصريح الذي سبق للأستاذ كيليطو أن قدّمه في مناسبة أخرى حينما أكد على ضرورة استفادة القارىء العربي بالاطلاع على نصوص هؤلاء وآرائهم، لكن «بشرط أن يتنبه إلى نسبيتها، أي انتمائها إلى فترة ثقافية معيّنة، فترة الستينات المتسمة في فرنسا بالتعلّق باللسانيات والبنيويات وبالإقبال على التحليل النفساني كما طوّره لاكان (. . .) بل عليه أن يحفظها «عن ظهر قلب»، لكن عليه كذلك أن «يتناساها» في فترة لاحقة، لكي لا يسقط في فخ التكرار، ولكي يتسنى له أن يعيد صياغة الأسئلة (. . .) ويجيب عنها بطريقة فريدة لم يسمع بمثلها من قبل[2].

صحيح أن المفاهيم البنيوية وما بعد البنيوية ذات صلاحية إجرائية لا ينكرها أحد، لكن ثمة حدوداً لانطباقها على ثقافةٍ، هي الثقافة العربية الكلاسيكية، كانت ترفض قبول خطاب غير منوط بمؤلِّف، وترفض الأعمال المجهولة المؤلِّف أو غير المنسوبة لمؤلِّف أو قائل أو أصل مقطوع بصحته.

خاتمة: «رجعة المؤلِّف»؟

في سنة ١٩٦٨ أعلن رولان بارط، في مقاله الشهير «موت

(١) انظر مثلاً، عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٨٤ ـ ٨٧.

(٢) من تقديم عبد الفتاح كيليطو للترجمة العربية لكتاب رولان بارط، درس السيميولوجيا، م. س، ص ٦.

المؤلّف»، موت هذا الأخير باعتباره اختراعاً من اختراعات الأزمنة الحديثة. منذئذٍ عمل النقد الجديد، وفي خضم الثورة البنيوية، على إقصاء المؤلّف من مجال الاهتمام إنقاذاً للنصّ والكتابة، ورفعاً للحجر المفروض عليهما من طرف المؤلّف. فقد تمّ التأكيد على أن النصّ نسيج يصنع ذاته ويعتمل ما في ذاته عبر تشابك دائم: تتفكك الذات وسط هذا النسيج ضائعة فيه كأنها عنكبوت تذوب هي ذاتها في الإفرازات التي بها صنعت نسيجها، على حد تعبير بارط في كتابه **لذة النصّ** الصادر سنة ١٩٧٣[١].

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن بارط راجع بعض الشيء أطروحة سنة ١٩٦٨. فقد جاء على لسانه: «إن الكاتب ضروري للمعنى (للمعركة)، ولكنه محروم هو ذاته من المعنى الثابت. .»[٢]. كما جاء أيضاً: «المؤلّف يضيع دائماً وسط النصّ (لا وراءه على شاكلة إله من آلهة، آلية من الآليات). لقد مات المؤلّف من حيث هو مؤسسة: اختفى شخصه المدني والغرامي (العاطفي) والسِيَري (البيوغرافي). ولمّا جُرِّد من كل ما لديه، فإنه لم يعد يُمارس على مؤلّفه تلك الأبوية الرائعة التي تكفّل كل من تاريخ الأدب والتعليم بإقرار سردها وتجديده: بيد أني أرغب في المؤلّف على نحو ما داخل النص؛ إنني بحاجة إلى صورته (وهي ليست تمثّلاً لي ولا إسقاطاً). . . »[٣].

نلحظ في هذا النصّ، إلى جانب التأكيد على موت المؤلّف

(١) رولان بارط، لذة النص، م. س، ص ٦٢- ٦٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣.

واختفائه واحتجابه كمؤسسة وككائن اجتماعي وذاتي ذي عواطف وأهواء وسيرة ذاتية خاصة. . نلحظ تأكيداً بالمقابل على الرغبة القوية العارمة (يترجم ذلك تشديد بارط على فعل الرغبة) في المؤلِّف، وفي استحضاره، على نحو ما، في النص. ثمة تدقيق ومراجعة لما يعنيه بموت المؤلِّف: فموت هذا الأخير لا ينفي الرغبة فيه وفي استحضار «صورته». فهل يعدّ الكلام من جديد عن **«صورة المؤلِّف»** رداً لاعتبار هذا الأخير، و«رجعته» مع فرض إقامة محروسة عليه داخل النصّ، مع تجريده من كامل حقوقه المدنية والدستورية السابقة؟

قد نميل إلى الجواب بنعم، مع التنبيه في الوقت ذاته إلى أن تعبير «صورة المؤلِّف» لا يعني المؤلِّف بلحمه ودمه، بل شكله المستخلص من خلال القراءة وأثناء عملية القراءة. فهل معنى هذا أن «صورة المؤلِّف» سرّ لا يمكن اختراقه إلا باختراق النصّ؟ يبدو الأمر كذلك. وبارط يكرّس بذلك الأطروحة الأساس التي دافع عنها منذ سنة ١٩٦٨، ألا وهي أن المؤلِّف يضيع في النصّ ولا يوجد قبله.

وقد خصّص أحد الدارسين الفرنسيين، في الآونة الأخيرة، دراسةً لهذه المسألة اختار لها كعنوان: **صورة المؤلِّف**[1]، والمقصود هنا هو موريس كوتوريي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكاتب سلك في مؤلَّفه مسلكاً يجمع بين الأسلوب القصصي والأسلوب التحليلي. لا نريد هنا الدخول في تفاصيل ذلك، لأن ما

(١) Maurice Couturier, *La Figure de l'auteur*, Paris, Seuil, 1995.

يهمّنا هو النتائج والخلاصات. لكنها ليست نتائج وخلاصات بالمعنى القوي للكلمة. خصوصاً وأن عبارة «صورة المؤلِّف»، مثلما وردت في سياقها، في كتاب **لذة النص** تبدو، في رأي كوتوريي، غامضة وتحتاج إلى ضبط وتدقيق كي تتبلور وتكتمل ملامح هيئتها. ولعل صعوبات هذه المهمة هي التي تفسّر لنا لجوء كوتوريي إلى الأسلوب القصصي والاستعاري، لا سيما وأن الأمر يتعلق بمحاولة اختراق «السرّ الكامن» في أعمال الكاتب والمؤلِّف واكتشافه.

لكنها لا تتبلور وتكتمل ملامحها بالإيجاب، أي لا تحضر كصورة، لا تغدو مرئية ومتمثّلة، بل بالسلب والنفي. فلعلها كصورة للمؤلِّف هي ما يمنع القارىء من إقامة الصلة بين مجموع أعمال المؤلِّف؛ إنها صورة مثبتة بين السطور وعلى مجموع الصفحات؛ إنها صورة تظل في حالة هروب وانفلات. إن حضور صورة ما للمؤلِّف هي ما يمنع القارىء من تملّك النص ويحول بينه وبين تأويله كما يحلو له. حضورها في ذهنه كقارىء هو المكان الذي يتراءى عبره المؤلِّف والنافذة التي يطل منها على القارىء من دون أن يظل فيها.

يتجلّى واضحاً، إذن، أن كوتوريي لا يسعى من خلال كتابه هذا إلى رد الاعتبار للمؤلِّف وإرجاعه إلى مكانته التي كان يحتلها قبل الثورات البنيوية، وأن كل ما يريده هو استثمار قولة بارط للاحتفاظ بصورة المؤلِّف كي تكون بمثابة ضابط للقراءة يحدّ من غلوائها ويجنّب من شطط التأويلات المتحرّرة من كل ضابط. فإذا كان موت المؤلِّف إيذاناً بميلاد النص وميلاد القراءة، فإن هذا الميلاد، وعلى النحو الذي تمّ به مع النقد البنيوي والتفكيكي،

تمخّض عن كثير من الهذيان والتجاوز والغطرسة. ذلك أن إقصاء المؤلِّف تحوّل إلى مناسبة لتكريس الاعتقاد بأن النصّ يكفي ذاته بذاته أو أنه كيان معزول لا وشائج له، بإمكان القراءة تملّكه كلّيةً. ويرى كوتوريي أن هذا الاعتقاد لم يعد اليوم من الأوليات النقدية كما كان في السابق. لأن القراءة، في رأيه، ليست تملُّكاً للنص، بل هي حوار عماده الأخذ والعطاء بين ذاتين منفصلتين زمانياً ومكانياً، أي: المؤلِّف والقارىء. النصّ مكان مشترك لالتقاء المؤلِّف والقارىء وللتقرّب من بعضهما البعض. لا المؤلِّف بمعناه المعهود والمتداول قبل الثورات البنيوية، بل «صورته» أو «صورة المؤلِّف». إنها الصورة التي يحصلها القارىء من خلال الزجّ بنفسه في شبكة معقدة من التطابقات والتماهيات الإيجابية والسلبية مع الراوية والشخصيات. فالمؤلِّف يبثّ عبر مختلف جهات نصّه صوراً مطابقة إلى حد ما لصورته؛ إنها صور مشتتة بين الشخصيات، وكأنه يصنع لنفسه أقنعة لامتناهية العدد وغير قابلة للحصر. كلما نزع القارىء أحدها، اكتشف المؤلِّف يتستر خلف قناع ثانٍ جديد.. وهكذا. فكأنما الكتابة لعبة وضع أقنعة وهروب وانفلات وراء هذه الأخيرة، يتعذر معها على القارىء إماطة اللثام عن هوية المؤلِّف الحقيقية وكشف طويته. ويكون بذلك المؤلِّف قد فرض وجوده وسلطته على القارىء دون أن يزيل عن وجهه كل الأقنعة.

«رجعة» المؤلِّف!؟ قد تكون رجعة، لكنها بقناع، رجعة مقنَّعة. المؤلِّف يعود، لكن في كفنه. لا يتعلق الأمر إذن بانبعاثٍ وحشرٍ، بل بإخراج جثة من القبر. هذا هو سياق نصّ بارط المُستشهد به من كتاب **لذّة النص**.

ـ ٣ ـ

هابرماس ومسألة التقنية

مقدمة:

ينتمي يورغن هابرماس(*) Jürgen Habermas إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية. فقد دأب مؤرّخو الفلسفة الألمانية المعاصرة في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية إلى مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى، وهي التي تأسست فيها النظرية النقدية على يد كل من هوركهايمر Max Horkheimer وأدورنو Theodor Adorno ثم ماركوز Herbert Marcuse؛ والمرحلة الثانية يمثّلها هابرماس بشكل أساسي. فقد أمدّ مدرسة فرانكفورت بدماء جديدة نتيجة تأثره بمصادر فلسفية معاصرة أخرى وإطّلاعه الجيد على المناحي الفلسفية المعاصرة في فرنسا ممثّلة بفلسفات الاختلاف خصوصاً مع ميشال فوكو وجاك دريدا. ولعل كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة يُعتبر أروع شاهد على ذلك. فقد حاول فيه هابرماس

(*) ولد سنة ١٩٢٩، بمدينة دسلدورف بألمانيا.

تحليل ودراسة أكثر النصوص الفلسفية التي أُدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة ابتداءً من فلاسفة الأنوار وكانط إلى دريدا، من دون إغفال أي نصّ تناول مسألة الحداثة من أفق الاتفاق مع فكر الحداثة أو الاختلاف معه. ومن هذا المنظور، اختلف هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة، ومع دريدا بالذات، معتبراً أنهم يمثّلون تياراً مناهضاً للحداثة، لكن من دون أن يبتعد عنهم نهائياً أو يعتبر نفسه نقيضاً لهم. «ففي الوقت الذي تنفصم فيه العرى الداخلية بين تصور الحداثة والأسلوب الذي يتم به فهم تلك الحداثة نفسها في أفق العقل الغربي، يغدو ممكناً إضفاء بعض النسبية على عمليات التحديث المتواصلة بشكل أوتوماتيكي تقريباً، واعتماد نظرة الملاحظ ما بعد الحداثي الانتقادية»[١].

من كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكرية لتدشين أول نظرة فلسفية في الحداثة مع هيغل، كما يعتقد هابرماس، إلى دريدا الذي يعبّر عن لحظة فكرية من لحظات ما بعد الحداثة القائمة، بشكل من الأشكال، على استلهام نمط السؤال النيتشوي، مروراً بماركس وماكس ڤيبر M.Weber وهيدغر M.Heidegger والنظرية النقدية وبياجيه J.Piaget وغيرهم. . استناداً إلى كل هذا الركام الفلسفي والعلمي، وانطلاقاً من الرغبة في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقاً بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية والذرائعية ويتمّ فيه إقصاء كل فكر نقدي، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكل

(١) J.Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, 1988, p.3.

يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة.

وقد اعتمد هابرماس في عملية إعادة البناء تلك على أعمال الفيلسوف هربرت ماركوز، خصوصاً منها كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**. ولعل كتاب هابرماس: **التقنية والعلم كإيديولوجيا**[1] هو الكتاب الذي يدشّن المرحلة الثانية من مراحل تطوّر مدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية. فقد عثر هابرماس في أعمال ماركوز على العديد من العناصر التي وظّفها في مشروعه الفلسفي، ومناسبة للابتعاد قليلاً عن النظرية النقدية الأولى. منذ نهاية الكتاب وهو منشغل بنظرية العقلنة: عقلنة الحياة والمجتمع الحديثين.

كما أصدر هابرماس، في السنة نفسها التي أصدر فيها كتاب **التقنية والعلم كإيديولوجيا**، كتاباً آخر يتناول الموضوع نفسه تقريباً، إنما ببعض الإسهاب ومن منظور أكثر تجذّراً في تاريخ الفلسفة، عنوانه: **المعرفة والمصلحة**[2]. وبالعنوان ذاته كذلك كان هابرماس قد ألقى سنة ١٩٦٥ درساً افتتاحياً بجامعة فرانكفورت، ثُم نشره بعد ذلك بثلاث سنوات ضمن كتابه **التقنية والعلم كإيديولوجيا**.

إن ما سوف ينصرف إليه اهتمامنا في هذا البحث هو تناول

(١) صدر الكتاب باللغة الألمانية لأول مرة سنة ١٩٦٨. نحن نعتمد الترجمة الفرنسية:
J.Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Trad. Franç. J.R. Ladmiral, Paris, 1973.

(٢) J.Habermas, *Connaissance et intérêt*, Trad. Franç. Gérard Clémençon, Paris, 1976. صدر الأصل الالماني سنة ١٩٦٨، وإعاد المؤلف طبع الكتاب سنة ١٩٧٣ مُرفقاً إياه بتذييل هام. والنص الفرنسي الذي نعتمده في بحثنا هذا هو نص الطبعة الثانية منه.

موقف هابرماس من الحداثة والتقنية، ومن مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة المناصرة للعلم، وأبرزها الوضعانية المحدثة، أو المؤيدة للتقنية تأييداً يصل إلى حد الإعجاب.

في أصول مناهضة الوضعانية:

إن معايشة هابرماس لمجهودات التحديث في ألمانيا، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، ولمرحلة البناء المسترشد بالعقلانية، حيث الخطاب الثقافي والسياسي يكبت السؤال ويقصي النقد، دفعته إلى اختيار الاستمرار في تقليد ثقافي وفلسفي ألماني يتخذ من السلب والنفي والنقد مبدأه الموجّه، ويجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة والمتداولة، ولمحاكمة الفكر الوضعاني الذي يكنّ له عداءً نظرياً مكيناً[1].

ولو بحثنا عن أصول ذلك العداء لوجدناها منغرسة في أعماق الخيار النقدي لمدرسة فرانكفورت، وتضرب بجذورها فيها. فبالرجوع إلى أسئلة النظرية النقدية يتبيّن للمرء أن نقد الوضعانية شكّل هاجساً أساسياً لدى دعاة تلك النظرية، المتقدمين منهم والمتأخرين. فالكشف عن الآليات النظرية والتاريخية والعلمية التي حكمت الفكر الوضعاني، والكشف عن إرادة القوة التي كانت تحايث تلك الآليات، استدعى منهم جميعاً القيام بحفريات في الجنوح العلموي لدى النزعات الوضعانية. وسوف نكتفي هنا بنموذج منهم، نعتبره بليغاً، هو نموذج هربرت ماركوز

(١) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٧ ـ ٨.

.(١٨٩٨ ـ ١٩٧٩)

فقد خصّص هذا المفكّر العديد من مؤلّفاته لنقد كل أشكال الاستقطاب، وعلى رأسها الاستقطاب العلموي والتقني، باعتبار التكنوقراطية الوجه الآخر للفلسفة الوضعانية. «فإذا كان أفلاطون أراد أن يجعل من الفلاسفة سادةً، فإن التكنوقراطيين يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة مديري المجتمع»[١].

ففي كتابه العقل والثورة[٢]، يؤكد ماركوز على أن الوضعانية من حيث اشتقاقها تعني مذهب الإيجاب والقبول Positivisme، وهما أمران يجب أن يُفهما في معناهما السياسي والإيديولوجي في سياق القرن التاسع عشر في فرنسا بالذات بعد الثورة الفرنسية. إن الإيجاب كان يعني قبول الأوضاع الراهنة والوقوف منها موقف الرضا والمناصرة؛ خلافاً للرفض أو النفي الذي كانت تحمل لواءه فلسفات أخرى عاصرها أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، رائد الوضعانية، في فرنسا أو خارجها، أبرزها فلسفة هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) التي كانت ترتكز على فكرة السلب والتناقض؛ وهو الاتجاه ذاته الذي سار فيه ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) فيما بعد مع تعديله كي يقف على قدميه. هذا فضلاً عن الفلسفات الاشتراكية الخيالية في فرنسا كفلسفة سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥)، ومذهب برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) الفوضوي؛ إنها اشتراكيات تستند إلى فلسفة اجتماعية رافضة تتخذ موقف الرفض من الأوضاع الراهنة ومن النُظُم الاجتماعية القائمة،

(١) M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Paris, 1974, p.68.

(٢) هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، بيروت، ١٩٧٩.

كما تدعو إلى تغييرها تغييراً جذرياً في الوقت الذي اقترنت فيه الوضعانية مع كونت بالدعوة إلى الإصلاح في إطار ما هو قائم وما هو موجود. لذا فإن الإعجاب بالعلم ومعاداة الفلسفة لدى هذا المفكّر لا يمكن أن يُفهما إلاّ في هذا السياق، سياق الهجوم المرير على فلسفات السلب والرفض متمثّلة في المذاهب الفلسفية الاجتماعية التي عرفت انتشاراً في فرنسا، وفي فلسفة هيغل واليسار الهيغلي في ألمانيا.

إن الوضعانية، مع أوغست كونت، لا يمكن أن تُفهم على أفضل نحو ما لم نستحضر الخصم الذي كانت هذه الفلسفة تواجهه. فقد جاءت كرد فعل واع على الاتجاهات النقدية الهدّامة في فرنسا وألمانيا؛ وهو رد فعل اتخذ طابعاً مريراً بوجه خاص في ألمانيا. فقد تم وصف مذهب هيغل، لقاعدته النقدية، بأنه فلسفة سلبية تنفي أي واقع لامعقول. لكن رد الفعل الإيجابي (= الوضعاني المحافظ) رأى في محاولة هيغل قياس الواقع وفق معايير العقل المستقلّ، تحدياً للنظام القائم وبحثاً عن إمكانيات الأشياء من دون معرفة واقعها الفعلي، لأنها تقتصر على الصور المنطقية ولا تصل إلى العمق الفعلي الذي لا يمكن استنتاجه في هذه الصور. إن الفلسفة السلبية، نظراً إلى بنائها التصوري، «تنفي (أو تنكر) الأشياء على ما هي عليه. فالأمور الواقعة التي تؤلّف الوضع القائم، أو الحالة الراهنة، حين يُنظر إليها في ضوء العقل، تُصبح سلبية، محدودة، عارضة.. أي تصبح صوراً زائلة داخل عملية شاملة تؤدي إلى تجاوزها. وهكذا نُظر إلى الجدل الهيغلي على أنه أوضح أنموذج لكل سلب

هادم لما هو معطى. .»[1].

حارب كونت أيضاً هذا النمط الفرنسي من الفلسفة السلبية، أي ضد تراث ديكارت وعصر التنوير.

ولعل النقطة التي يصبح فيها الارتباط واضحاً بين وضعانية القرن التاسع عشر والوضعانية المحدثة هي توجيه الفكر نحو الأمور الواقعة، ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هي صاحبة القول الفصل في كل معرفة[2].

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن المشروع الذي قدّمه كونت لبناء علم اجتماع جديد على أسس منهجية جديدة، كان الهدف منه فصل النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية ووضعها في فلك المذهب الوضعاني (= الإيجابي). وفي الوقت ذاته، تخلّى كونت عن الاقتصاد السياسي بوصفه عماد النظرية الاجتماعية، وجعل من المجتمع موضوعاً لعلم مستقل، وهو «علم الاجتماع»[3].

والحقيقة أن الخطوتين كانتا مترابطتين: فعلم الاجتماع أصبح علماً نتيجة تخلّيه عن وجهة النظر المتعالية للنقد الفلسفي. وأصبح يُنظر إلى المجتمع الآن على أنه مجموع مركّب من الوقائع، متحدّد بدرجات متفاوتة، تحكمه قوانين عامة بدرجات متفاوتة. . أي أنه مجال يُعامل كأي مجال آخر للبحث العلمي. ورأي كونت أن التصوّرات التي تفسّر هذا المجال يجب أن تُستمد من الوقائع التي يتكوّن منها هذا المجال. أما مضمونات التصوّرات الفلسفية التي

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٣١٣.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٣١٥،
(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٢٧.

تحاول أن تصل إلى أبعد من ذلك، فينبغي استبعادها.

هكذا يرى ماركوز أن اسم الوضعانية (= الإيجابية) اسم سجالي، أي لا يُمكن أن يُفهم إلاّ في سياق خلافي واختلافي، أي لا يُفهم إلاّ باستحضار الخصم الذي يُحاربه. حينئذ يتبيّن للمرء أنه نحت للدلالة على ذاك التحوّل من نظرية فلسفية إلى نظرية تريد أن تكون علمية[1]. فحلول الملاحظة محل التأمّل في علم الاجتماع عند كونت، يعني تأكيد النظام بدلاً من أي خروج على النظام؛ وهو يعني سلطة القوانين الطبيعية بدلاً من الفعل الحر، والتآزر بدلاً من اختلاف النظام. والواقع أن فكرة النظام، التي كانت أساسية في مذهب كونت الوضعاني، لها مضمون شمولي في معناها الاجتماعي، فضلاً عن المنهجي. ولقد كان التأكيد المنهجي ينصّب على فكرة علم موحد، وهي الفكرة عينها التي تسيطر على التطورات الأخيرة للوضعانية[2].

ينعت ماركوز الوضعانية، أو الفكر الإيجابي، في موضع آخر، بأنها فلسفة أحادية البعد[3]، تعكس تطور المجتمع الأحادي البعد الجديد وأشكال الرقابة التكنوقراطية فيه. ثمة إذن طابع إيديولوجي ملازم لكل جنوح وضعاني وعلموي. فربط صدق الفكر والمعرفة باختيارهما الواقعي، وجعل العلوم الفيزيائية نموذج اليقين والدقة، والاعتقاد بأن تقدم المعرفة منوط بالاحتذاء

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٢٧.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٣٤.
(٣) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧١، ص ١٩٥.

بذلك النموذج، كلها علامات على انتصار معايير الواقع التكنولوجي حيث يتحوّل العالم إلى عالم أدوات ومنافع ومصالح. لذا، فإن ما يميّز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني هو الرفاه، والفعالية وافتقاد الحرية الفردية. «وهل ثمة ما هو أكثر عقلانية من إلغاء الفردية عن طريق مكننة الأعمال الضرورية اجتماعياً، لكن الشاقة؟»[1].

إن لغة الفعالية والإنتاجية هي لغة النظام التكنولوجي. وحتى الحقوق والحريات التي كانت عوامل أساسية في المراحل الأولى من المجتمع الصناعي تقلّ أهميتها وحيويتها في مرحلة أكثر تقدماً، وتفرغ من مضمونها التقليدي. «فقد كانت حرية الفكر والكلام والضمير ـ شأنها شأن المشروع الحر الذي كانت تخدمه وتذود عنه ـ تهدف، وهي المكوّنة في جوهرها من أفكار نقدية، إلى استبدال ثقافة مادية وفكرية بالية بثقافة أخرى أكثر فعالية وعقلانية. وعندما أخذت تلك الحريات والحقوق صفة المؤسسات، شاطرت المجتمع الذي أصبحت جزءاً لا يتجزأ منه، مصيره. وبكلمة واحدة، إن الإنجاز يموّه المقدمات»[2].

يصف ماركوز المجتمع الصناعي المعاصر بأنه مجتمع يُضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية، باعتباره مجتمعاً تسنده حضارة مُنتِجة، ناجعة، قادرة على زيادة الرفاه وعلى إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة، وتحويل ما هو كمالي إلى ما هو ضروري، والهدم إلى البناء. وبمقدار ما تحوّل الحضارة

(١) المرجع نفسه، ص ٣٧.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

القائمة عالمَ الشيء إلى بُعدٍ للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكالياً. فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة. إن الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها[1].

فالأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي أشكال تكنولوجية بمعنى جديد. ومما لا ريب فيه أن البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والإنتاج قد ساهمتا، في المرحلة الحديثة الراهنة، في إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي. ولكن الرقابات التقنية غدت اليوم تعبيراً عن ذات العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، بحيث أن كل تناقض يبدو لاعقلانياً وكل معارضة مستحيلة[2].

يعتبر ماركوز أن ثمة رابطة ما بين العقل ما قبل التكنولوجي، والمتجلّي في علاقات التبعية في أشكالها السابقة على العصر الصناعي، والعقل التكنولوجي، . فإذا كان تميّز العلاقات الأولى هو طابع التبعية الشخصية، فإن ما يميِّز هذا العقل الأخير هو استمرار التبعية، إنما في لون جديد، إذ يحلّ محلّ التبعية الشخصية، شيئاً فشيئاً، نوع آخر من التبعية: تلك التي تُخضع المرء لـ«نظام أشياء موضوعي»، ويعني به القوانين

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٤٥.
(٢) انظر: المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

الاقتصادية وقوانين السوق وغيرها . . . ولئن كان «نظام الأشياء الموضوعي» من صنع السيطرة ونتائجها هو الآخر، فإن السيطرة تعتمد الآن على درجة أكبر من العقلانية، عقلانية مجتمع يُدافع عن بنيته الهرمية، ويستغلّ في الوقت ذاته وبصفة أنجع الموارد الطبيعية والفكرية ويوزّع على نطاق متعاظم باستمرار أرباح هذا الاستغلال.

نحن نحيا ونموت تحت راية العقلانية والإنتاج، كما يقول ماركوز؛ إنها إيديولوجية النظام الاجتماعي التكنولوجي الذي يرهن العقل النظري بالعقل العملي انطلاقاً من أنهما متمايزان ومنفصلان، ومن أن الحياد، الذي هو جوهري وأساسي بالنسبة إلى العلم الخالص، يمكن نسبته أيضاً إلى التقنية. فالآلة لا تبالي بالاستعمالات الاجتماعية التي صُنعت من أجلها، وأن كل المطلوب أن تتفق هذه الاستعمالات مع الإمكانيات التقنية للآلة. بيد أن هذا التصوّر لا يبدو مُطابقاً للواقع. فالعلاقة القائمة بين العلمي وتطبيقه، بين عالم الإنشاء العلمي وعالم الإنشاء والسلوك، وثيقة جداً وتخضع لمنطق واحد وعقلانية واحدة: منطق السيطرة وعقلانيتها[١].

يقيم ماركوز البرهان على الطابع الأداتي النزعة للعقلانية الاجتماعية، ذلك الطابع الذي يجعل منها قَبْلياً وبشكل مسبق تكنولوجياً، والتأكيد على أن هذه الأخيرة شكل من أشكال الرقابة والسيطرة الاجتماعية[٢].

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٨٧.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٩٠.

يقول ماركوز: «إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صبغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل «تقنياً» أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية، أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبّر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل. إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى والأفق الأداتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلّي استبدادي موسوم بالسمة العقلانية»[1].

يتبيّن، إذن، أن التقنية ليست شيئاً محايداً عديم اللون والطعم والرائحة. كما أنها ليست مجرد تطبيق عملي لممارسة نظرية هي العلم. إنها منطق أو وضع أو موقف فلسفي أو إيديولوجي. ليست آلات وأدوات ووسائل عمل، في يد الإنسان، بل إنها أدوات ووسائل تكرّس منطق السيطرة وتكشف عصر التقدم التقني وإيديولوجيا النظام التكنولوجي.

ثمة مشابهات بين هذا الموقف الذي دافع عنه ماركوز ثم هابرماس، وموقف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الذي يعتبر الوضعية الأساسية للأزمنة الحديثة هي «الوضعية التقنية». ولأن العصر تقني، فالتقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيات الوجود، أو نمط من أنماط تجلياته.

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

إنه موقف يصّب في القول بـ«لاحيادية» التقنية، خلافاً للموقف الماركسي الذي يعتبرها مجرد تطبيق للعلم[1].

لقد تبلور هذا لموقف من التقنية والعلموية، بدايةً، مع كل من هوركهايمر وأدورنو في كتابهما **جدل العقل** الذي خصّصاه لنقد تجليات الحداثة التقنية[2].

التقنية والعلم كإيديولوجيا:

ينفي هابرماس وجود حياد أو براءة أو صفاء علمي. فالعلم في سياق العقلانية التقنية تحايثه حسابات السياسة، أي إرادة قوة بالمعنى النيتشوي، ينبغي إخراجها إلى واضحة النهار. وهو أمر يتطلّب نقد الوضعانية والتيارات المعجبة بالعلم والنزعة التقنية. فهذه جميعاً تعبيرات متنوعة للإيديولوجيا المكوِّنة للحداثة التقنية.

تُعتبر الوضعانية، في نظر هابرماس، تعبيراً عن ذلك الجنوح إلى تحنيط العلم لدرجة يتحوّل معها إلى إيمان جديد، واثقٍ من قدرته الهائلة على تقديم أجوبة لكل الأسئلة المطروحة واقتراح حلول ناجعة لكل القضايا. أما النزعة التقنية، فهي الجنوح إلى اعتبار التطبيق العملي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بتقدُّم المجتمع. بل إنها تنظر إلى التقنية نظرة أداتية، محيلة إياها إلى وسائل محايدة قوامها التوظيف العملي للمعرفة العلمية، متناسية أن التقنية تحوّل الإنسان نفسه إلى وسائل

(١) للمزيد من الاطلاع على موقف ماركس من التقنية، انظر: Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*. 2Vol, Paris, 1961.

(٢) M.Horkheimer &. Th. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, 1974.

وأدوات، فتقمع طاقاته الإبداعية والتحرّرية. وبهذا المعنى فهي إيديولوجيا ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يجمع بين العلم والتقنية والصناعة ويحوّل ذلك إلى «قوة منتجة أولى». فمنذ أن تحوّل العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة إيديولوجية باعتباره يلعب دوراً أساسياً في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسّس على العقلانية التقنية.

يأخذ هابرماس على عاتقه، إذن، مهمة كشف الغطاء عن الوهم العلموي والتقنوي الذي يجعل النموذج التكنوقراطي النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية[1]. وقد حاول في النص الأساسي الذي خصّصه لمسألة التقنية، وهو كتاب: **التقنية والعلم كإيديولوجيا**، أن يستأنف أبرز أطروحة دافع عنها ماركوز ويناقشها؛ ألا وهي الاعتقاد بأن التكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات وتحيلها إلى مجرد وسائل، فتنقلب بذلك إلى عائق أمام التحرّر إذ يتحوّل الإنسان نفسه فيها إلى أداة.

يرجع الفضل إلى ماكس ڤيبر في استخدام مفهوم «المعقولية» لوصف الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، والنمط البرجوازي للمبادلات، والأنماط البيروقراطية للسيطرة. وعليه، فإن العقلنة تعني توسيع المجالات المجتمعية التي تخضع لمعايير القرار العقلي، والتي تسير بموازاة تصنيع العمل الاجتماعي

(١) محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢.

ومكننة الحياة الاجتماعية وإضفاء الصفة الآلية والتقنية على حياة الإنسان[١]. إنّ ما يميّز الحضارة الصناعية المتقدمة هو رزوحها تحت أشكال من الرقابة المتعددة المستويات، تُحشر في عداد العقلنة والتخطيط والترشيد المتوخية كلها تحقيق «غايات» و«أهداف» معقلنة.

ويؤكد هابرماس أن «العقلنة» المتزايدة للمجتمع تتمّ بموازاة عملية إضفاء صبغة المؤسّسة (المأسسة) على التقدم العلمي والتقني. فبقدر ما يتدخل العلم والتقنية في مؤسسات المجتمع ويُفقداها طابعها كمؤسسات، بقدر ما تغدو الإنتاجية هي المعبىء الوحيد للمجتمع وتضع نفسها فوق كل مصلحة.

هكذا يحوّل هابرماس مفهوم العقلنة، مثلما استخدمه ماكس ڤيبر، ويكيّفه تكييفاً يجعله يسير على قدميه، وليس على رأسه كما كان الأمر مع هذا الأخير. وهابرماس، هنا، يسير على خطى ماركوز الذي انتقد الطابع الصوري للمعقولية في صيغتها الڤيبرية، وكأنها مجرد عملية تتم في حدود نشاط عقلي يقرّره رئيس مؤسسة رأسمالية متوخياً منه تحقيق غايات وأغراض عملية استناداً إلى معايير العلم والتقنية. فهو يرى أن خلف هذه «المعقولية» المظهرية ثمة إرادة سياسية ثاوية تسعى إلى توسيع مجال السيطرة وعقلنته. فكل عقلانية تكنولوجية يُحايثها منطق للسيطرة يتمثّل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء. فطالما أن معقولية من هذا القبيل تقوم على وضع الخطط والاختيار بينها

(١) J.Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, p. 3.

بحثاً عن أفضلها، واستخدام التكنولوجيا الملائمة وتهيئة الأنظمة المناسبة والمؤاتية لبلوغ غايات ثابتة ومحددة، فإنها تبقى شيئاً يتمّ في غفلة عن التفكير، وفي خلسة من المصالح الاجتماعية الكبرى. معقولية من هذا القبيل، لن تخدم سوى علاقات التسيير والتحكّم التقني؛ إنها تفترض نوعاً من السيطرة على الطبيعة أو على المجتمع. ذلك أن النشاط العقلي حينما يضع لنفسه غايات، يتحوّل إلى رقابة. لذا، فإن «عقلنة» شروط الحياة تعني، في نهاية الأمر، تحويل السيطرة إلى مؤسسة لها شرعيتها، والتي لا ينتبه إلى أنها شرعية سياسية: وهذا هو جوهر النقد الذي يوجهه ماركوز ثم هابرماس إلى ماكس ڤيبر(١).

ففي المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً، تتجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي، الهيمني، لتتحوّل إلى نوع من السيطرة «المعقلنة»، من دون أن تتخلى، مع ذلك، عن طابعها السياسي أو تفقده.

لكن الطابع القمعي لا يختفي كليّة، بل يتخذ لنفسه مظاهر وتجلّيات تتمثّل في خضوع الأفراد ورزوحهم تحت نير جهاز الإنتاج والتوزيع واندماجهم الكلّي في منطقه. إلا أن الأفراد لا يعون الجوهر القمعي لكل ذلك لأنه يضفي على نفسه رداءً جديداً من الشرعية، مفاده الزعم بأن السيطرة على الطبيعة والتحكّم في الإنتاجية المتزايدة هو ما سوف يضمن للأفراد شروط العيش الرغيد.

(١) *Ibid.*, p.5.

لقد فاق تعاظم قوى الإنتاج، والذي هو إحدى مميّزات التقدّم العلمي والتقني المعاصر، كل النسب والحدود. ومبادىء العلم الحديث قد رُكّبت وبُنيت، مسبقاً، على نحو يُمكن معه استخدامها كأدوات مفاهيمية من طرف عالم الرقابة الإنتاجي الذي يجدّد نفسه بصفة أوتوماتيكية. وكان من نتيجة ذلك أن اندمجت النزعة الإجرائية النظرية بالنزعة الإجرائية العملية وامتزجت بها. وهكذا قدّم المنهج العلمي، الذي فتح الباب على مصراعيه أمام السيطرة الفعّالة على الطبيعة، مفاهيم بحتة، ولكنه قدّم أيضاً مجموع الأدوات التي سهّلت سيطرة الإنسان على الإنسان على نحو مطرد الفاعلية من خلال السيطرة على الطبيعة. ولقد أصبح العقل النظري، بمحافظته على بقائه وحياده، خادماً للعقل العملي. ولقد كان هذا التلاقي مفيداً لكليهما. واليوم لا تزال السيطرة قائمة، وقد أخذت طابعاً أكثر شمولاً بفضل التكنولوجيا، وبوجه خاص بوصفها تكنولوجيا. فالتكنولوجيا تُبرّر ابتلاع السلطة السياسية من خلال امتدادها إلى كل دوائر الثقافة.

إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يُعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل «تقنياً» أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبّر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل.

إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع

اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى. والأفق الأداتي الوسيلاتي النزعة للعقل يقود إلى مجتمع كلياني مستبد وقد أضفيت عليه الصفة العقلانية[١].

إن «العقلنة» في هذا المجال، التقني والأداتي، لن تُفهم حقيقتها، حسب هابرماس، إلاّ بالمعنى الفرويدي: عقلنة الكبت والسيطرة عليه.

ففكرة كون العلم الحديث حصيلةً تكوين تاريخي، لم يقتبسها هابرماس ـ وقبله ماركوز ـ من «التفكيك» الهيدغري للميتافيزيقا الغربية، بل اقتبسها من هوسرل، وبالضبط من كتابه: **أزمة العلوم الأوروبية**[٢].

وفي سياق مادي متمركس، حاول إرنست بلوخ E.Bloch أن يطوّر هذه الفكرة لينتهي إلى أن معقولية العلم الحديث حرّفها النظام الرأسمالي، مما جعل التقنية الحديثة تفقد براءتها كقوة إنتاجية خالصة. لكن ماركوز يُعتبر أول من اتخذ هذه الفكرة منطلقاً تحليلياً لنظرية في المجتمع، مجتمع الرأسمالية المتقدم. وبهذا الصدد، يذكر هابرماس أن لديه تحفّظاً إزاء تلك النظرية لأنها تعاني من عدة التباسات لم يدخل في تفاصيلها.

ومن مؤاخذاته على ماركوز بخصوص هذه المسألة، أنه يسقط في نوع من المثالية الحالمة التي تُؤمن بانبعاث علم وتقنية

(١) *Ibid.*, p.9. الملاحظ أن هابرماس يتابع هنا ماركوز في كتابه: الإنسان ذو البعد الواحد؛ ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) نشر النص الألماني في لاهاي سنة ١٩٥٤، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٦٢ بعنوان:
Ed. Husserl, *La Crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale*, Trad. G. Granel, Paris. 1962.

جديدين بعد انتهاء سيطرة الإنسان على الإنسان واندثار أشكال الرقابة التي تحول دون تحرر الإنسان؛ وهو ذاته الموقف الذي دافع عنه ماركس الشاب في **مخطوطات ١٨٤٤**، والعديد من أقطاب مدرسة فرانكفورت أنفسهم، فيما بعد، أمثال هوركهايمر وأدورنو وغيرهما، بصيغ متخفية وموازبة[١].

وحجّة هابرماس في ما يقول، نصّ صريح لماركوز يقول فيه: «ولكن ما أحاول أن أبيّنه، هو أن العلم قد اتخذ بفعل منهجه ومفاهيمه وسيلةً لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان. فالطبيعة، المعقولة والملجومة من قِبل العلم، لا تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهّلها، والذي يُخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز. وهكذا يتداخل تسلسل العقل الهرمي مع تسلسل المجتمع الهرمي. ومن هنا أقول: إنه لو طرأ تغيّر على اتجاه التقدم فحطم العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال، لطرأ أيضاً تغيّر على بنية العلم بالذات. وفي مثل هذه الحال، ستتطور فرضيات العلم، من غير أن تفقد طابعها العقلاني في سياق تجريبي مغاير تماماً (سياق عالم تمّت تهدئته)، وسيُنشىء العلم بالتالي مفاهيم عن الطبيعة مغايرة كلياً وسيُقرّر وقائع مغايرة جوهرياً»[٢].

وكأن ماركوز، من خلال هذا النص، يلوح بإمكانية وجود

(١) J.Habermas, *op. cit.*, p.11.

(٢) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ١٩٢.

علم غير مرتبط بالسيطرة، أي علم متحرّر وتحرّري؛ أي علم لا تشدّد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجياً على الطبيعة لكي لا يشدد الإنسان قبضته على الإنسان ويُحكم هيمنته تدريجياً عليه. أي أن صاحب كتاب **الإنسان ذو البعد الواحد**، يتناسى أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين التقنية مثلما هي متداولة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة وبين بنية النشاط العقلاني المتجه نحو تحقيق غايات محددة، وهو ما يفسّر ضرورة الأشكال المتعددة للرقابة والاحتكام إلى النجاعة والإنتاجية. وكأن تاريخ التقنية هو تاريخ لإضفاء الموضوعية والأداتية على النشاط العقلاني للإنسان بالتدريج[1] وعليه لا يتصور هابرماس كيف يُمكن التخلّي عن التقنية، عن هذه التقنية لصالح أخرى تختلف عنها اختلافاً نوعياً تكون فيها الطبيعة شريكاً للإنسان بدلاً من أن تظل موضوعاً لاستغلاله[2].

وبهذه المناسبة يدعو هابرماس إلى ضرورة القيام بمراجعة نقدية للعديد من الأطروحات الأساسية التي يستند إليها ماركوز والتي هي، نوعاً ما، أطروحات تنتمي إلى المادية التاريخية. لا بد، في اعتقاده، من إضفاء صفة النسبية على مجال انطباق مفهوم الإيديولوجيا ونظرية الطبقات، اللذين يُشكّلان الإطار المفاهيمي الذي ضمنه بلور ماركس الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية، كما لا بد من إعادة صياغته انطلاقاً من اعتبارات جديدة. وهو هنا يقترح استبدال الزوج: قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بزوج آخر

(١) J.Habermas, *op. cit.*, p.13.

(٢) *Ibid.*, p.15.

أكثر تجريداً هو العمل والتفاعل. فعلاقات الإنتاج تميّز مجالاً لم ينغرس فيه الإطار المؤسّسي إلاّ خلال المرحلة الرأسمالية الليبرالية من تطوره؛ أما قبلها أو بعدها فلا. صحيح أن قوى الإنتاج، حيث تتراكم عمليات التعلّم المنظمة في الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادف إلى تحقيق غايات محددة، شكّلت منذ البدء محرّكاً للتطوّر، إلاّ أنها، على ما يبدو، وخلافاً لما تصوره ماركس، لا تشكّل طاقة ثورية محرّرة في كل الظروف والأحوال تسير دوماً في اتجاه الانعتاق. على أية حال، لم يعد صحيحاً منذ أن أصبح النمو المتصاعد لقوى الإنتاج تابعاً لوتيرة التقدّم العلمي والتقني، والذي هو تقدّم يقوم بأداء وظيفة إضفاء الشرعية على السيطرة. ويفترض هابرماس أن النظام المرجعي القائم على العلاقة بين الإطار المؤسّسي (أي التفاعل) وبين الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادفة إلى إنجاز غاية محددة (أي العمل بمعناه الواسع)، أكثر ملاءمة لإعادة بناء تاريخ المراحل الاجتماعية - الثقافية التي مرت بها البشرية[١].

غير أن هابرماس لا يلبث أن يعود إلى الأطروحة الماركوزية الشهيرة التي ترى أن الفئات المهمّشة وحدها، في المجتمع الصناعي المتقدّم، هي التي لا تقع تحت نير الوعي التكنوقراطي[٢]، ويعني هذا أنها هي القادرة على تحرير هذا المجتمع. فتلك الفئات تشكّل البديل الموضوعي الجديد للطبقة العاملة التي اندمجت في المجتمع الرأسمالي وأصبحت تستفيد

(١) *Ibid.*, pp.59 - 60.

(٢) *Ibid.*, pp.71 - 72.

منه؛ أي تحوّلت إلى قوة إيجاب عوض أن تكون قوة سلب مثلما اعتقد ماركس.

فمنذ أن أصبح العلم قوة إنتاج ذات وظائف مجتمعية، صار من الضروري إعادة النظر ومراجعة الموقف من التقدّم التقني والعلمي وانعكاسه على بنية المجتمع الصناعي المتقدّم؛ كما بات من الضروري اعطاء نَفَس جديد لنقد النزعة العلموية والوضعانية من حيث إنه نقد لم يعد من الجائز أن يظل شأناً ذا صلة وارتباط بالخلافات النظرية داخل جدران الجامعة.

المعرفة والمصلحة:

أشرنا، آنفاً، إلى أن هابرماس ينفي وجود «حياد» علمي في سياق العقلانية التقنية. فالعلم والتقنية، في المجتمعات المتقدمة صناعياً، تحايثهما حسابات السياسة. ولعلّ هذا ما يفسّر الموقف التقليدي لمدرسة فرانكفورت المعادي للمذهبين اللذين يُعبّران عن الإيديولوجيا المكوّنة للحداثة التقنية ويُضفيان عليها شرعية موهومة: أولاهما النزعة الوضعانية والنزعة التقنية، ورديفتهما النزعة العلموية.

أبرزنا، سالفاً تجذّر نقد هذه النزعات الثلاث في التراث الفرانكفورتي خصوصاً مع هوركهايمر وأدورنو وماركوز، وقُلنا إن معايشة هؤلاء لمجهودات التحديث في ألمانيا، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، دفعتهم إلى خيار السير في تقليد ثقافي وفلسفي ألماني يتخذ من السلب والنفي والنقد مبدأه الموجِّه، ويجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة

ومحاكمة الفكر الوضعاني. ويجمل بنا أن نذكر بأن الوضعانية، في نظر هابرماس، جوهرها تقديس العلم والاقتناع بقدراته السحرية الخارقة على تقديم حلول وأجوبة لكل الأسئلة والمشاكل. أما النزعة التقنية فقوامها إحالة المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى إيديولوجيا.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يذهب هابرماس إلى أن ما جعل من العلم قوة إنتاج ذات شأن في المجتمع المعاصر المتقدّم، ارتباطه بالتقنية والصناعة الحربية والتصنيع المدني والتسيير الإداري وعملية صنع القرار واتخاذه. وهذا ما جعل العلم يتعرّض لعملية تسييس هو والتقنية، مثلما جعل السياسة تتعرّض لعملية علمنة. لقد أصبح التقدم العلمي والتقني المحرّك الحقيقي لتوسّع قوى الإنتاج، مما كرّس الأطروحات الوضعانية التي تصّب جميعاً في مماثلة المعرفة بالعلم ومماهاتها به[1]. وفي ذلك إضفاء، غير مباشر، للشرعية على النظام السياسي والاجتماعي القائم على العقلانية التقنية وعلى كل القيم والشعارات التي أفرزتها هذه الأخيرة في المستوى الإبستمولوجي النظري أو في المستوى العلمي: كالنجاعة والفعالية والواقعية والإجرائية والبرغماتية.

يميط هابرماس اللثام عن الأوهام الثاوية خلف هذه المفاهيم التي تصّب جميعاً في تكريس سيادة العلم والتكنوقراطية وسيادة النموذج التكنوقراطي. كما يزيح النقاب عن وهم

(١) J.Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Trad., F. Dastur, J-R Ladmiral & De lawnag, Paris, 1974, p.44.

موضوعية المعرفة العلمية وبراءتها ونقائها، وذلك من خلال إبراز أشكال تخفي المصلحة والمنفعة الإنسانيتين في طيّات الممارسة النظرية العلمية.

ففي مقدمة كتاب **المعرفة والمصلحة**، يعلن هابرماس عن نيته في إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعانية المحدثة، وذلك بردّ الاعتبار للتأمل الفلسفي، خصوصاً وأن الوضعانية تريد أن تبني نفسها كاتجاه، على أنقاض التصوّرات التقليدية للعالم ولا سيما الميتافيزيقية منها، وعلى فهم لاتاريخي للعلم يحيل الوقائع إلى معطيات مباشرة. لذا، لا بد من ردّ الاعتبار للفلسفة وللسؤال الفلسفي لا في ثوبه الميتافيزيقي فحسب، بل وكذلك في ثوبه الإبستمولوجي، وذلك من خلال تنشيط المعرفة العلمية واستئناف النظر فيها كممارسة تاريخية وكحركة فكرية وكفعل فلسفي يعطي للعلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري.

ويذهب هابرماس إلى أبعد من ذلك حين يدعو إلى إعادة بناء الوضعانية المحدثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة. ذلك أن الانتقال من نظرية المعرفة إلى نظرية العلم (أو الإبستمولوجيا) لم يكن انتقالاً بدون خسائر وضحايا. وأبرز ضحية، حسب هابرماس، هو التفكير الفلسفي.

إن الإبستمولوجيا الوضعانية أساسها نفيُ التفكير والاستغناء عنه[1]. ومن ضحاياه، أيضاً، الفهم الذي يُطرح كمقابل للتفسير

(١) J.Habermas, *Connaissance et intérêt*, op.cit., p.31.

ومعارض له. وهابرماس، في نقده للوضعانية بمختلف صيغها، انتبه إلى أن الفهم ومختلف مشتقاته كان يُقصى من طرف الوضعانيين باسم العلمية والحذر العلمي؛ هذا مع أن تكوين العلوم التجريبية نفسها يتضمّن بالضرورة لحظة فهم، ولو بصورة ضيّقة. ثم في مرحلة ثانية عندما تتأكد شرعية الفهم باعتباره مؤسّساً للعقلانية وموسّعاً لمجال الإبستمولوجيا ضد المحاذير الوضعانية، يتعيّن مواجهة ادّعاء علوم التأويل في زعمها بأنها البديل الوحيد للوضعانية. ومن أجل دحض هذا الزعم أثبت هابرماس أن الهرمينوطيقا (التأويلية) نفسها غير ممكنة ما لم تتوفر لحظة التأمل الذاتي النقدي مثلما تعكسه العلوم النقدية، وهي في اعتقاد هابرماس: الماركسية والتحليل النفساني والفلسفة بوصفها نظرية نقدية. لأن كل هرمينوطيقا لا تستند إلى الانشغالات النقدية، تظلّ عاجزة عن أداء دور حقيقي لا يسقط في الإيديولوجيا.

يعترض هابرماس، إذن، على النزعات الوضعانية بخصوص موقفها من العلوم التجريبية، ودورها الإيديولوجي كنزعات تضفي صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدّم برفعها شعار «حياد» العلم والتقنية وبراءتهما، ومناداتها بضرورة توافر ذلك حتى في العلوم الاجتماعية كشرط للحاقها بركب العلوم الدقيقة. وهو شرط يتجاهل خصوصية العلوم الاجتماعية وطبيعة أساسها الإبستمولوجي، كما يتغافل عن المحدودية المنهجية والمفاهيمية والإجرائية لكل حقل علمي.

يؤكد هابرماس، إذن، على أنه لا حياد في الممارسة العلمية، إذ كل نمط من أنماط المعرفة يخضع لتوجيه مصلحة معينة. ومن أجل الكشف عن المصالح الثاوية خلف كل نشاط معرفي، تتعيّن ممارسة النقد في بعده الاستكشافي الحفري. وهو أمر لا تسعف الباحث فيه سوى العلوم الاجتماعية المتسلحة بأعمال فرويد ونيتشه وماركس[١].

ويميّز هابرماس بين ثلاثة أنواع من المصالح:

ثمة **أولاً المصلحة التقنية أو الأداتية**، وهي تلك التي تنظّم العلوم التجريبية. فهذه الأخيرة تتحدّد في كون دلالة عباراتها ذات الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني. وهذا هو سرّ الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.

ثمة **ثانياً المصلحة العلمية**، ومجالها هو مجال التواصل بين البشر والذي هو حقل العلوم التاريخية ـ التأويلية التي تنطلق من فهم المعنى عبر قناة التأويل، تأويل الخطابات والنصوص.

ثمة **أخيراً المصلحة من أجل التحرّر**، ومجالها العلوم الاجتماعية النقدية (الماركسية والتحليل النفساني وفلسفة التأمل النقدي). فالمصلحة من أجل الانعتاق توفر الإطار المرجعي للفرضيات النقدية باعتبار أن التأمل النقدي يحرّر الذات من سلطة الأصنام والأوهام وقوى الجمود[٢].

ما تجدر الإشارة إليه هو أن المصلحة لا تكون نشيطة إلاّ

---

(١) *Ibid.*,, p.223.

(٢) *Ibid.*, p.230، محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٧ ـ ٦٨.

داخل الفعل النقدي الذي يكشف إلى واضحة النهار المصالح المحرّكة للأنشطة التي تولّدها ضغوط المؤسسة.

المصلحة التقنية مؤشّر على بُعد العمل، والمصلحة العملية مؤشّر على بُعد التفاعل، والمصلحة التحررية المؤسَّسة على النقد مؤشّر على الفعل النقدي.

ويتبيّن لمتصفح كتاب هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، والذي تناول فيه بالدرس مفهوم المصلحة، الحضور القوي للتراث النقدي الألماني انطلاقاً من كانط إلى فرويد وماركس مروراً بهيغل ونيتشه. غير أن الملاحظ هو أن هابرماس كان منشغلاً بتطوير هذا التراث النقدي كي يرقى إلى نظرية للمجتمع تصلح أن تطرح عناصر نظرية تواصلية في الحداثة[1]. وهذا ما أدّى به إلى إقصاء كل النزعات التي تكبت السؤال النقدي وعلى رأسها النزعة الوضعانية التي تطرح العلم باعتباره النشاط الوحيد الذي ينتج عبارات ذات معنى، مقصيةً بذلك التفكير في إيديولوجيا العلم والتقنية من خلال كبت السؤال بخصوص المصالح الاجتماعية الآجلة والعاجلة التي تكمن خلف كل قرار تقني. وبذلك تتكرّس مشروعية السيطرة التقنية للمصالح القائمة، كما تظل المضمرات الإيديولوجية للعلم والتقنية في الظل لا تطالها يد النقد.

خاتمة:

أوقفتنا الصفحات السابقة على موقف هابرماس من الحداثة

(١) المرجع نفسه، ص ٦٩.

والتقنية ومن مختلف التيارات المناصرة للعلم وعلى رأسها الوضعانية المحدثة. وقد تأكد لنا بهذا الخصوص أن ذلك الموقف ينحو، إلى حد كبير، المنحى الماركوزي نفسه، رغم أنه يوحي لنا بابتعاده قليلاً عنه في بعض الأحيان إلى حد أبحنا فيه لأنفسنا مرة القول بوجود مشابهات بين موقف هابرماس وموقف هيدغر من مسألة التقنية وفي النقطة المتعلقة بنفي وجود «حياد» في العلم والتقنية، لكنه لا يلبث أن يعود إلى الأطروحة الماركوزية التي مفادها أن الفئات المهمّشة في المجتمع الصناعي المتقدم هي وحدها التي لا تقع تحت نير الوعي التكنوقراطي، أي أنها هي وحدها القادرة على تحريره.

والحقيقة أن فئة الطلاب، التي يقصدها ماركوز وهابرماس، ليست طبقة بالمعنى الصحيح للعبارة لكون أوضاع أفرادها المتشابهة أوضاعاً عابرة وقتية لا يلبث بعدها أولئك الأفراد بعد تخرّجهم من الجامعة أن يعودوا إلى انتماءاتهم الطبقية الأصلية. يُضاف إلى هذا أن المجتمع الرأسمالي المتقدم علمياً وصناعياً، مثلما استوعب الطبقة العاملة وأدمجها فيه، استوعب كذلك فئة الطلاب خصوصاً بعد أحداث ماي/ أيار ١٩٦٨ في باريس. فالإصلاحات التي قامت بها السلطات الفرنسية لهياكل الجامعة وبرامج التعليم فيها، وتنويع المسالك التخصصية فيها، كلها أدت إلى احتواء الغضب الطلابي وقادت إلى تلافي أسبابه المحتملة مستقبلاً، وهو ما عُرف باسم «التسوية».

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة، بهذا الصدد، أن الوعي التكنوقراطي هو الذي كُتبت له السيادة، في النهاية، حتى داخل

الوسط الطلابي. ولا أدلّ على ذلك من تناقص عدد الطلاب الأوروبيين الذين يُقبلون بعد حصولهم على شهادة البكالوريا (أو الثانوية العامة)، على الدراسات النظرية الطويلة الأمد، وتفضيلهم عليها الدراسات التي تقدّمها المعاهد المتخصّصة في التسيير والإدارة مثلاً، والتدبير والمحاسبة والإعلاميات وغيرها من التخصّصات التي أستُحدثت لتصّب في تعزيز المجتمع التكنوقراطي وخدمة أغراضه والاستجابة لمتطلباته وأهدافه.

أما عن المشابهات الموجودة بين موقف هابرماس وموقف هيدغر من التقنية، فإنها لا تعدو أن تكون مشابهات سطحية بدليل النتائج التي توصل إليها كل واحد منهما، وبدليل موقف الأول من الثاني والذي عبّر عنه في الصفحات التي خصّصها له في كتابه: **جوانب فلسفية وسياسية**. إنه موقف واضح لا غبار عليه، يقرأ هيدغر قراءة سياسية لا تغفل ماضيه، وقراءة فلسفية تقليدية تريد «التفكير بهيدغر ضد هيدغر»[1].

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن نقد هابرماس للوضعانية يخلط بين الوضعانية المنطقية والفلسفة التحليلية والعقلانية النقدية لكارل پوپر. Karl Popper. فهو يجمع هذه الاتجاهات في سلة واحدة، مهملاً الفروق بينها والتحولات التي عرفها كل اتجاه خصوصاً تجديدات پوپر وغيره والتي أعطت الوضعانية المحدثة نَفَساً جديداً جعلها تتحوّل معه إلى عقلانية نقدية. هذا في الوقت الذي ظل فيه الشغل الشاغل لهابرماس هو التأكيد على أن الوضعانية

(١) J.Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, pp. 87 - 119.

المحدثة تستبعد الفهم باسم الحرص والحذر العلميين: لكن الحقيقة هي أن فلسفة العلوم لدى پوپر، مقارنةً بمثيلتها لدى مدرسة فرانكفورت، أبعد من الوضعانية نتيجة ارتباطها، كمدرسة، بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي الألماني[١]، أي بتراث حالم يضرب بجذوره عميقاً في فلسفة التاريخ. ويعني هذا أن عقلانيتها لا تستجيب، في الحقيقة، لشروط العقلانية، لأن «العقل الكلّي» لفلاسفة التاريخ هو، في نهاية المطاف، عقلٌ لاعقلاني وقمعي يتخذ لنفسه رداءً عقلياً[٢].

ولعل هذا التمسك بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي الألماني هو ما يفسّر لنا لماذا دخل هابرماس في سجال وحوار مع فلاسفة الاختلاف. فرغم دعوة هؤلاء إلى ما بعد الحداثة، فهو يعتبرهم جزءاً من هذا الذي يُنادون بالخروج منه، ومظهراً من مظاهره. ومهما كانت مشاكل الحداثة، فإن ذلك لا يبيح، في نظر هابرماس، الانسحاب منها أو الاستسلام أمامها؛ لأن ذلك يعني انسحاب الفلسفة من زمنها. وهو يعتبر التخلّي عن العقل والعقلنة مظهراً من مظاهر ذلك الانسحاب، وعزوفاً عن الاستمرار بالمشروع الفكري الأنواري. وهذا ما يفسّر في اعتقاده افتقاد ما بعد الحداثيين إلى أي تصوّر مستقبلي.

كان من الصعب على هابرماس أن يلتقي مع فلاسفة الاختلاف أو أن يشاطرهم آراءهم ومقدماتهم والنتائج التي انتهوا إليها، رغم أنه يعتبر نفسه جزءاً من ما بعد الحداثة الفكرية.

---

(١) H.Albert, *La sociologie critique en question*, Paris, 1987, pp.119 - 120.
(٢) *Ibid.*, p.202.

وصعوبة اللقاء تعود أولاً إلى الموقف من العقلنة، لأنهم يرون فيها مصدر معاناة وسبب قلق وجودي يعيشه الإنسان الحديث، بحكم أن هذه العقلنة اقترنت بآليات الدولة الحديثة، وفرضت أنماطاً أحادية البُعد على الأفراد والجماعات. وفي هذا المستوى النقدي يلتئم العديد من الفلاسفة انطلاقاً من نيتشه إلى هيدغر إلى فلاسفة الاختلاف وفلاسفة النظرية النقدية وفوكو...

غير أن ما يعيبه هابرماس على هيدغر وفوكو ودريدا، هو أنهم يركنون إلى خيار جذري في نقد العقلنة من دون التمييز بين ما هو أداتي ذرائعي مُنتج للاستلاب والتيشيؤ، وبين ما ساعد على تحرّر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء. فنقد العقلانية الذرائعية الأداتية ضرورة ما بعدها ضرورة، لكن شريطة أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها[1].

السبب الثاني لعدم إمكانية الالتقاء، اهتمام هابرماس بمسألة التواصل وتأكيده على أخلاقية التواصل، في وقت اعتبر فيه فلاسفة الاختلاف هذا الأخير عنصراً مؤسّساً للنظام العام. هذا فضلاً عن أن كل رغبة في سنّ أخلاقية للتواصل، لا بد أن تحتكم إلى منطق سلطة ما، وهو أمر لا ينسجم والقول بالاختلاف[2].

---

(١) أنظر: محمد نور الدين أفاية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
(٢) أنظر: المرجع نفسه، ص ٢٥٨.

المحتويات



الفلسفة والتأويل

نبيهة قاره

الابستمولوجيا

مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية

د. عبد القادر بشته

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو

د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا (طبعة ثانية)

عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق

د. حسام محي الدين الآلوسي

البُعد الجمالي

نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية

هربرت ماركوز

أرسطو

الفرد تايلور

ترجمة: د. عزت قرني

فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثالثة)

دراسة تحليلية ونقدية

د. مهدي فضل الله

بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة ظهرت في الشرق

د. مهدي فضل الله

هيغل والهيغلية

رينيه سِرّو

ترجمة: د. أدونيس العكره

فلسفة الثوابت

فتحي المسكيني



قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. كمال عبد اللطيف

أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر

مقاربات نقدية وسجالية

علي حرب

بناء النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. محمد وقيدي

كتاب الجرح والحكمة

الفلسفة بالفعل

د. سالم حميش

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة

(طبعة ثانية منقحة)

د. سالم يفوت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية

د. سالم يفوت

مقاربات في الحداثة وما بعد ـ الحداثة

حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر

تعريب وتقريب: محمد الشيخ / ياسر الطائري

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

محمد الشيخ

واقع الفكر اليميني (طبعة ثانية)

سيمون دو بوفوار

أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية

د. انطوان خوري

مطبعة دار الكتب ـ شارع عدنان الحكيم ـ مقابل الـBHV ـ بناية البارادايز ـ ٨٥٢٧٥٢ / ٠١

٢٠٠٠ /٩٩ /١٢٧٨

المناحي الجديده
للفكر الفلسفي المعاصر

❑ يضمّ هذا الكتاب بين دفتيه عدّة دراسات في مواضيع مختلفة ومتباعدة، إنما يُمكن وصفها بالمناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر كما تبلورت في العقدين الأخيرين في الغرب.

❑ وتتناول هذه الدراسات بعض تلك المناحي بشكل مختلف ومؤتلف في آن، ومن مداخل متعددة، من منظور يُضافر بين العرض والنقد، وإنْ كانَ لا يُهمل التساؤل عن مستقبل الفكر الفلسفي العربي، والذي هو في الوقت نفسه تساؤل عن مستقبل الثقافة والإبداع العربيين، وهو مستقبل يظلّ رهناً بإنجاز العقلنة والتنوير.

❑ ففي رأينا، الإشكاليات التي يطرح الفكر الغربي المعاصر من خلالها قضاياه، تضع على المحك، بشكل مباشر أو غير مباشر، إشكالياتنا نحن في طرح القضايا ذاتها، أو شبيهاتها؛ كما تطرح للنقاش آليات تفكيرنا النظري المتّبعة في مجال العلوم الإنسانية، بوجه عام.

المؤلف

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت